

الحكماء

بين

السياسة والأخلاق

عبد الفتاح حسنين العدوي



الحكم بين السياسة والأخلاق

تأليف
عبد الفتاح منير المصري



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٤

الاخراج الفنى : جرجس ممتاز

الغلاف : اسامة سعيد

« مقدمة »

أعتقد أن الوقت قد حان لكى يراجع المفكرون العرب موقفهم من الفلسفة السيامية التى عانت من تجاهلهم لها ، وأزورارهم عنها ، الشيء الكثير ، بحيث أن المتصفح للمكتبة العربية يهوله ما تقاسيه من فقر مدقع شديد فى هذا المجال الحيوى الهام .

ولست أعرف عن يقين أسباب ما لقيته وتلاقيه هذه الفلسفة من عزوف الكتاب العرب ، وصدفهم عن ردها الشر الفياض .

وقد يقال إن الاستعمار الذى طال علينا ليله المدلهم المظلم قد بذل وسعه للابقاء علينا فى قمقم فكرى يمينه ، ينال بالسوط كل من تسول له نفسه المزوق منه ، ولو للحظة ، الى الافاق الرحبة للفكر الطليق .

وقد يقال إن الفلسفة السياسية ، كعلم منظم مدروس ، حديثة العهد نسبيا بالقياس الى غيرها من العلوم ، فكان طبيعيا أن تتأخر فى الوصول اليها بأكثر مما تأخرت سائر العلوم الانسانية النافعة . وقد يضاف الى ذلك أن الاستعمار أيضا كان من وراء عملية التأخر هذه يؤكد لها .

وقد يقال إن الفكر السيامى بطبيعته موضوع مليء بالحساسيات والمناهات والذروب الوعرة ، وإن الكتاب

العرب قد آثروا لأنفسهم ، فتأوا عن هذا المنزلق الخطير . .

وقد يقال غير هذه وتلك من أسباب وتعلات . .

ولكن الحقيقة تبقى من وراء كل الأسباب ثابتة بقدر ما هي قاسية . فليس لكتب الفلسفة السياسية حيز معروف في المكتبة العربية ، على ما لمثل هذه الكتب من مكان فسيح رفيع في المكتبات الأجنبية بصفة عامة .

والفكر السيامي يستحق بالفعل هذا المكان الرفيع . فلئن صدق ما يقوله الفيلسوف البريطاني العظيم « برتراند راسل » من أن الفلسفة تتأثر بطروف الأمة بقدر ما تغيرها ، فإن هذا القول يصدق أول ما يصدق على الفلسفة السياسية بنوع خاص .

فهى النتاج الطبيعي للتفاعلات الختية فى حياة الناس العادية ، وهى أيضا النور الذى يضئ أمام الشعوب الخط الذى يجمل تلك الحياة أن تجرى عليه . والعلاقة بينها وبين الواقع المباش ليست علاقة وهم بمحسوس ، بل هى أخذ وعطاء ، وتأثر وتأثير . فهى تعطى الحياة اليومية بقدر ما تأخذ منها ، وتستضيء بالفكر العادى للملايين البشر بقدر ما تضيئه لهم .

ولذلك فأننى حين أدعو المفكرين العرب الى مراجعة موقفهم من هذه الفلسفة لا أدعوهم اطلاقا الى استيراد نظريات معدة ، لأن الفكر ، والفكر السيامى على وجه الخصوص ، لا يستورد كما تستورد اللحوم المذبوحة أو اللحوم المعلبة ، وإنما هو نتيجة تفاعلات اجتماعية محتمة بين من يعيشون على نفس الأرض ، وفى ظل ظروف واحدة .

ولا أنقى بطبيعة الحال أن التفكير هو فى جوهره عملية إنسانية شاملة ذات تيار هادر صخاب تننأثر أواجه فى شتى أرجاء العالم بغير عوائق ، وبغير شطآن ، وإن العقل الإنسانى مفتوح أبدا لجميع التأثيرات التى تأتية من كل مكان . . .

ولكن هذا شيء ، واستيراد النظريات الجاهزة شيء آخر ...

فنحن نستفيد بالقطع من ثمرات الفكر حيثما أينعت ، في اليمين كان ذلك ، أو في اليسار ، ونحن نفتح نوافذنا لجميع الفلسفات بغير تعصب لأحدها ، أو تحزب ضد أخرى . بيد أن الاستفادة ليست بالضرورة عملية حفظ واستيعاب ، بل هي على التأكيد عملية هضم . وفي عمليات الهضم تستخلص دائما العصارات النافعة ، وتطرده الفضلات التي لا نفع فيها ، ولا غناء ...

وان قدرة المجتمع ، أي مجتمع ، على تكوين فلسفة خاصة به لها قدرة ذات حدين : يتمثل أحدهما في عمليات الهضم التي يجريها على الأفكار والنظريات الوافدة اليه من خارج حدوده ، ويتمثل اثنائي في عمليات اجترار للتراث القومي الاصيل هي في جوهرها عمليات انتقاء للأخلاقيات المحلية القويمة الضاربة بجنورها في وجدان الشعب ، لأنها لا غنى عنها عند السير على الدرب الى الهدف الكبير ، ثم هي في ذات الوقت عمليات انتقاء للمخلفات الفاسدة التي لم تعد تصلح زادا للمستقبل صاعد في معارج الترقى والكمال .

فليس التقدم عملية قفز من لا شيء ، لأن القفز من لا شيء هو قفز في فراغ سحيق بغير قرار ، بل ان التقدم وقوف ثابت على أرض صلبة ، ثم سير منظم رتيب على هذه الأرض الى الغاية أو القايات المشتهاة .

ولا أكتم القارئ أنني خططت هذه الصفحات وفي ذهني فكرة أساسية وهي أن الحكم بغير أخلاق نوع من التحكم الذي لا ينتهي الى خير ، وبالتالي فإن السياسة التي هي أداة الحكم ، والوسط الذي تنتقل عبره مبادئه الى خير التنفيذ ، لا يمكن أن تقوم على شعار أن الغاية تبرر الوسيلة ، وانما لا بد أن تكون هي الأخرى ملتزمة بقيمة أخلاقية عامة . ولئن تصور بعض الناس أن الحكم ، بغير انتهازية ، فشل (١) وأن الأخلاق ، بالتالي ، مثاليات غير قابلة للتطبيق في دنيا

السياسة ، فانا نستأذن فى أن نختلف معه • أن الاسلام ، مثلا ، جاء بنظرية فى الحكم قوامها الدعامتان معا : سياسة عملية لا تغفل عن شئون الواقع ومقتضياته وقيم خلفية يلتزم بها الحاكم ولا يسمح له بالتفريط فى شئ منها • وبأعمال هذه المبادئ فإن المسلمين الأوائل أنشأوا امبراطورية واسعة الارحاء ، تعالج فيها شئون اناس الدينوييه بالحكمه والفتنة والنظر الى متطلبات الواقع المعاش ، مع الالتزام الصارم بالمثل الأخلاقية الراقية التى نزل بها كتاب الاسلام العظيم •

وإذا ما زعم زاعم أن الحكم لا يصلح بغير الفش والخداع والتدليس فلنا أن نسأله : وكيف استطاع خليفة الاسلام العظيم ، الفاروق عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقيم دولة اسلامية هائلة الامتداد ، وفي ظروف حرب تفرض على القيم الأخلاقية ضغوطا لا تفرض عليها فى الظروف العادية ، دون أن يجد فى نفسه مجرد الحاجة الى أن يتجنب قيمة من قيم الاسلام المشرقة ٩٩٠٠ ؟

أن هذه الصفحات ليس مقصود بها أن نوضح قواعد الحكم الاسلامى وأصوله فهذه ، والحمد لله ، واضحة جدا ولا تحتاج الى بيان جديد • وانما الذى راودنى دائما ، وأنا أكتب هذه الصفحات ، هو أن أزكى قيم الاسلام بمناقشة النظريات الوضعية المختلفة دون أن ألجأ الى المقارنة اللفظية الصريحة • أن مشكلة بعض المثقفين هى أنه ينسى أحيانا أصالة قيمه وينخدع ، بقصد أو بغير قصد ، ببريق النظريات الفلسفية فى السياسة أو فى الأخلاق ، ويتصور أن هذا هو الجديد الذى جاءت به الحضارة وما عليه ، والا انه يتوجه اليه ، ويدير ظهره للتراث ، وقيمه ... • فها نحن نضع الجديد أمام هذا البعض محصا ومناقشا وليس فى الصحيح منه ما يناقض قيم تراثه ، بل أن هذه القيم مازالت تحتل شأوا عاليا لم يصل اليه بعد أقوم ما فى الجديد وأضعه ... • ولست هنا نطالب هذا البعض بالتوجه نحو

التراث ، وإدارة الظهور للجديد مما جاء به الفكر الانساني
الحديث .. أبدا .

أن المسألة ليست مسألة مقارنة بين تراث ومستحدث ،
حيث لا مقارنة ، وإنما المسألة هي ان الانبهار بالجديد
يغشى بصر البعض ، أحيانا ، عن التدقيق فيما هو اصيل
لديه ، ولصيق بوجوداته ، وأجدر أن يستحث منه سرعة
الاستجابة له والعمل على هديه . والمسألة ، بنوع خاص ،
هي أننا حين ندرس النظريات الحديثة ، كما فعلنا في هذا
الكتاب انذى بين يديك ، فسوف نجد أن أعظم ما جاء به
الفكر الانساني في مجال الحكم والفلسفة السياسية
بالتحديد ، مازال قاصرا عن التناول الى تراث . الاسلام
العظيم علما وعملا وتطبيقا .

ولقد سمحنا لأنفسنا ألا تستغرقنا المقارنة بين النظريات
الفلسفية في مسائل السياسة والحكم والأخلاق وبين قيم
الاسلام في هذه المسائل الثلاث وإنما اكتفينا بمناقشة
النظريات الفلسفية ونحن واثقون أن هذه المناقشة المجردة .
بالإضافة الى أنها هي الأكثر اقناعا للمبهرين من طبقة المثقفين ،
سوف تبقى على القيم الاسلامية العظيمة حيث هي . في
مكان الأصالة والجدارة والسبق ، والدقة ، والقدرة على
الاستجابة المتوازنة لأحكام الطبيعة البشرية وشوقها للكمال
والمثل الأعلى .

والذين طالعوا كتابنا « الديمقراطية وفكرة الدولة »
يعرفون عنا هذا الموقف الفكرى وهو أننا لا نؤمن بنظرية
بذاتها ولا تنعصب لفكرة مسبقة . وأن كل ما نؤمن به هو
الفكر فى طلاقته الحرة أو فى حريته الطليقة ، بشرط أن
يكون بين الفكر والواقع حوار مستمر وتعايش دائم ، تنبثق
الفكرة من الواقع الذى يراد تحريكه نحو الأفضل باستمرار
وبالتالى فإن الفكرة ذاتها ، وخاصة فى مجال السياسة ،
لا تكون ذات غناء الا اذا أدت الى فعل متطور .

ولأننا لا نشرح نظرية بذاتها ولا نزيكها على غيرها ،
فسوف يجد القارئ أننا نعمد الى المقارنة بين حشد هائل من
النظريات بغية الخلوصل الى موقف فكري ربما يكون أكثر
نفعاً لواقعنا وظروفنا . من كل ما عرضناه من نظريات
وفلسفات ...

ولأن هذا المنهج مرهق للكاتب والقارئ معا فقد أثرنا
أن يجيء حجم هذا الكتاب أقل بكثير من سابقه حتى يكون
التفرغ لاستيعابه أسير . . وليس في هذا انتقاص من
أصالة البحث ، أو دقته ، أو شموله ، إذ الواقع انه مع أن
التفكير السياسى مترابط الأصول والفروع . بشكل مذهل ،
بل مترابط مع غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى كما سوف
نرى في الفصل الأول من هذا الكتاب ، الا أن قضية منه
تصلح لأن تكون موضوعاً قائماً برأسه . على أن هذه
الموضوعات التي تبدو منفصلة يجمعها ، بالتأكيد ، محيط
واحد زاخر ، كالموجات في البحر ، تبدو كل واحدة منها
وكأنها سبيل منقطع ولكنها في الحقيقة كتيارات العمق
البعيد . . . متلاحقة ، ومتشابهة ، ومتواصلة .

وكل الذى فعلناه هو أننا قصرنا البحث في هذا الكتاب
على ثلاث قضايا رئيسية هي :

السياسة ، والحكم ، والاخلاق ، باعتبارها أصولاً
ضخمة في الفكر الديمقراطي الصحيح . وحتى مع هذا
الاجتزاء فإن القارئ قد يبدو له أن كل قضية من هذه
القضايا الثلاث موضوع قائم بذاته ، تصح فيه بداية بعينها ،
وتصح فيه نهاية بعينها أيضاً . ولكن بالنظرة الشاملة ،
المدركة لترايط قضايا الفكر السياسى كله ، بل قضايا الفكر
الانسانى مهما تكن مجالاته ، فإن القارئ الكريم سوف
يلحظ من غير شك تواصل التيارات التحتية من أول صفحة
في الكتاب الى آخر صفحة فيه . .

وأملنا كبير أن يكون هذا الجهد المتواضع تعبيراً دقيقاً

عن حاجة مجتمعنا الى التطوير على أسس قويمه للحكم تلتزم
بقيم خلقية لاغناء لمجتمع ناهض فى غيرها ...

ولئن كان هذا الكتاب قد ظل حبيس الادراج المقفلة
لأن البعض لم يرقه أن يجيء فيه حديث مفصل عن
سيادة القانون وأهميتها كأساس للحكم العادل النزيه ، فان
سماعتنا الآن لا تقدر حين نرى سيادة القانون ، التى ظلت
حبيسة ومهيضة ، تخرج الآن ، كما يخرج العملاق من القمقم،
لكى تأخذ هذا البعض من رقبتة ، وتسمح لكل الأضواء
بالانتشار على الأفق .

القاهرة : ٢٨ / ٨ / ١٩٧٤

عبد الفتاح العدوى

السياسة

الفكرة الجامدة في الأدمغة كالشمس الراهضة في علا
الآفاق ودون نفاذ نورها الى الأرض سحب كثاف .. كلتاها
نور محتجب ، والنور اذا احتجب أصبح هو الظلام سواء
يسواء . فالشمس لا قيمة لها ، ولا نفع ، اذا لم تنمر
بضياؤها العالم المعمور ، وتبعث بسناها نبض الوجود في كل
كائن حي ، وكذلك الفكرة لا جدوى منها اذا لم تخترق
بأشعتها الثاقبة غياهب النفس البشرية ، وتكشف أمامها
سبيل السعى المفيد الى عالم أفضل . . .

واذا كان من المؤكد أن كل حكم ديمقراطي سليم لايد
أن يجرى على متن مبادئ توصل اليها العقل بالاستقراء ،
وامان النظر ، فلايد لهذه المبادئ من أن تجد الوسيلة
لانتقالها من حيز الفكر المجرد الى عالم الواقع المعاش ،
والا ظلت أوهاما فكرية تحوم في المخيلة المنعزلة بغير هدف ،
وبغير قرار .

ولا يكفي بالطبع أن توجد الوسيلة ، أية وسيلة ، بل
يجب أن تكون الوسيلة على مستوى المبادئ نقاء وسموا
وتنزها عن الغرض ، فالكوب الملوث لا يحمل الماء صافيا

الى الفم ، والطريق الضاربة الى أقصى اليسار لا يمكن أن تتأدى بمن يسير عليها الى أقصى اليمين . بل ان أى انحراف بالوسيلة يتبعه بالضرورة ، وعلى الفور انحراف عن انفاية التى استهدفها الفكر الخلاق فى طهارته وتجرده .

والبحث الذى بين أيدينا يبدأ من منطلق أساسى وثابت ، وهو أن « السياسة » هى الوسيلة التى تنتقل بها مبادئ الحكم من مجال الفكر الى دنيا الفعل الواقع ، ولذلك كان من البديهي ، اذا أردنا أن نقف فى هذا البحث على ارض صلبة ، أن نستله بمناقشة ماهية السياسة ، وأصولها ، وعلاقتها بالمتشعبة بغيرها من العلوم الاجتماعية كالاقتصاد والتاريخ والأخلاق . . . الخ . فالسياسة ، فى رأينا ، هى الأساس الذى يقوم عليه بناء الحكم برمته ، ولا يمكن أن يقوم بناء شامخ مستقر على غير أساس ركين متين .

وأحب أولا ، أن أنبه منذ البداية الى نقطة أرجو أن تكون واضحة فى الذهن بغير غموض أو التباس : وهى أنني حين أقول « الحكم » فأنما أعنى أولا وأخيرا ، الحكم الديموقراطى ، أو ما اصطلح على تسميته بـ «الديموقراطية» .

فلقد كاد الفلاسفة والباحثون فى النظريات السياسية أن يجمعوا على أن الديموقراطية هى بلا جدال خير مذهب الحكم ، وأقدرها على تحقيق غاية الانسان من وجوده ككائن عاقل حر ، لأنها تتضمن مبادئ وأصولا لا يمكن أن يمارى كائن من كان فى حاجة الانسان اليها ، فى أى مكان وجد ، وفى أى زمان .

فكلمتا « الحكم » و « انديموقراطية » ، بالنسبة لى على الأقل ، كلمتان مترادفتان تعنيان نفس الشئ بلا خلاف ، فأننا أقول « الحكم » وفى ذهنى الديموقراطية ، كما أقول « الديموقراطية » وفى ذهنى « الحكم » .

كما أحب ، ثانيا ، أن يبدأ القارئ معى هذا البحث وهو واثق من انه ليس لدى نتائج جاهزة أقدمها له مغلفة أو

مكشوفة ، فالنتائج الناجمة هي عندى كالوجبات المعدة
سلفا : يعرضها طول الوقت للتلف والتعفن .

وكل ما أنا بصددده هو نوع من استقرار التاريخ ، وامعان
النظر فى التجارب الماثلة ، لمحاولة التعرف على أصول الحكم
وعلاقتها بالسياسة من ناحية ، والأخلاق من ناحية أخرى .

فاذا استطعت بهذا البحث أن أثير فى ذهن انقارىء عدة
تساؤلات بشأن بعض قضايا الحكم المتى يعتك بها كل يوم
فى حياته العادية احتكاك اللصيق باللصيق ، فانى أكون
بذلك قد أوفيت على ما أعتقد أنه الغرض ، وأصبحت ما أحسب
أنه هدف جدير بالتأمل ، قمين بالمطالاب والجهد .

★★★

«السياسة» ، اذن ، هى الوسطة التى تنقل الديمقراطية
من مجرد مذهب سياسى يقول به الفلاسفة الى نظام مطبق من
أنظمة الحكم . فلا يمكن أن نشك فى أن السياسة ورجال
الدولة هم أولئك الذين يقع على كواهلهم عبء تطبيق النظرية
الديموقراطية ، وجعل مبادئها حقيقة تحياها الشعوب ،
وتنعم بأثارها ، ولذلك كان من ألزم لوازم الحكم السليم أن
يكون الوسط السياسى ، الذى ينتقل فيه نظام الحكم
الديموقراطى ، من أفق النظر الى مجال العمل ، نظيفا وذا
كفاءة عالية حتى تكون النقطة كاملة ، وطلب الأصل كما
يقولون .

نحن اذن نطالب بأن يتوفر فى الوسط السياسى شرطان
أساسيان لا بد منهما لكى تتحقق الديمقراطية الصحيحة :

أولهما : أن يكون الوسط السياسى نظيفا ، بمعنى أنه
يجب أن ينأى عن فساد الذمم وانضمام حتى لا يكون للشعوب
بمناخ الكوب القدر الذى يلوث الماء النقي قبل أن يصل الى
فم شاربيه

ثانيهما : أن يكون هذا الوسط ذا كفاءة عالية فى النقل
الأمين ، أى أن السياسة يجب أن تكونوا كقطع الشفاف المتى

تنقل الصورة طبق الأصل من ورقة الى ورقة حتى يمكن نقل صورة الديمقراطية من حال الفكر الى حال العمل نقلا أميناً ، دقيقاً . وهذا يتطلب منهم ، بطبيعة الحال ايمانا قويا بفكرة الديمقراطية ، ومعرفة شاملة دقيقة لأسسها ، وإبعادها المختلفة ...

والقول بهذين الشرطين هو في نفس الوقت قول بضرورة استيعاب المفهوم العام للسياسة . فقد ترسب في أذهان العامة ، من خلال سلسلة تجارب طويلة مع الساسة المتحرفين والهواة على حد سواء ، أن السياسة ليست الا قدرة على التآمر ، والبدس ، والوقية ، وقلب الحقائق ، والخداع ، والتمويه ، وأنه يغير هذه العدة من النقائص ، والمثالب الخلقية ، لا يكون الساسة ساسة بالمعنى المفهوم .

والحق أننا نلتمس البذر للعامة في الاستسلام لهذا المفهوم القاصر والمظلم لمعنى السياسة . فلقد كان هناك ، ولا يزال ، بعض الساسة المتحرفين الذين وضعوا المفانم الشخصية فوق المصلحة العامة ، ولم يترفعوا عن قبول الرشوة ، والانصياع وراء الأهواء والأغراض والأمجاد الشخصية ، وأظهروا عجزا قاضعا عن حل مشكلات الشعب ، وفهم متطلباته ، لأنهم لم يتسلحوا بالعدة الحقيقية اللازمة للعمل السياسي ، ولم يدركوا طبيعة القدرات الضرورية لكل من يتصدى للخدمة العامة في مجال السياسة . فلا غرابة اذن أن تكون كلمة « السيامي » مرادفة في هذا المفهوم العام لكلمة منافق ، أو مراوغ ، أو دجال ، أو كذاب ، لأن هذا هو الانطباع الذي تركه نسلك بعض الساسة على أذهان العامة .

وإذا كنا نلتمس البذر لهذا المفهوم العامي فلسنا بالطبع نسلم به ، أو نستسلم له . بل على العكس تماما نستنهجه ، ونطالب باستبعاده ، لنحل مكانه المفهوم العلمي الصحيح لكلمة « السياسة » علنا بذلك أن نوفق الى اعلام شأوها ، وإقرار احترامها ، باعتبارها الوسيلة التي عن طريقها تتحقق الديمقراطية واقعا في العالم المعاش .

اذن ماهى السياسة بما نسميه المفهوم العلمى الصحيح ؟

نقول المفهوم العلمى لأن السياسة قد أصبحت بعد الحرب العالمية الثانية علما يدرس فى المعاهد والجامعات ، له أصول وقواعد ، وله مناهج للبحث ، ومجالات يؤثر فيها ويتأثر بها ، ولم تعد مجرد نشاط اجتهادى يقوم به الحاكم ، أو رجل الدولة ، أو السياسى ، يتأهب له بما شامت له حيلته من ذكاء أو أخسة ، ومن قدرات فعلية ، أو عيوب خلقية .

وقد تفيدنا معرفة أصل كلمة « السياسة » فى فهمها ، وإدراك حقيقة معناها . وفى اللغة العربية : ساس القوم يسوسهم ، بمعنى حكمهم ، ودبر شئونهم . وفى هذا معنى وجود دولة ، أو جماعة أيا كان اسمها ، يقوم على أمرها حاكم يتولى شئونها . فكلمة « سياسة » اذن فى أبسط مفوماتها العربية اللغوية البحتة تعنى دراسة شئون الحكم والدولة .

وإذا انتقلنا الى أصل الكلمة فى اللغة اللاتينية ، واللغات المشتقة منها ، وجدنا أن « السياسة » أو Politics مأخوذة من كلمة Polis اليونانية ومعناها « مدينة » . والمدينة فى المجتمع اليونانى القديم هى الدولة ذات السيادة فى المجتمع الدولى الحديث . وكلمة علم أو Science مشتقة من الأصل اللاتينى Scire بمعنى يعلم . واذن فإن اصطلاح : العلم السياسى ، أو Political Science معناه ، فى المفهوم الغربى ، معرفة أحوال الدولة ، وطرائق الحكم فيها ، ووسائل تنظيم نشاط الأفراد المنضويين تحت لوائها .

وفى هذا المفهوم اللغوى البسيط جماع ما يمكن أن يقال عن تعريف السياسة . وإن اتسع بعد ذلك المجال لكثير من البحث فى طبيعة العلم السياسى ، ومدى علاقته بغيره من العلوم الاجتماعية ، والمجالات التى تنطويها قواعده ، وغير ذلك من التفريعات الكثيرة التى ارتبطت بالأصل اللغوى لهذا الاصطلاح . اذ ما هو العلم السياسى فى أحدث شروحه ؟؟

هو ، فيما يقول الأستاذ HENRY J. SCHMANDT أستاذ العلوم السياسية بجامعة «سانت لويس» الأمريكية : «العلم السياسي هو الدراسة المنظمة للدولة والحكومة» (١) . ويدخل في هذا التعريف البسيط كل ما يمكن ان يقال عن معنى اصطلاح : العلم السياسي . فدراسة الحكومة والدولة هي بالضرورة دراسة لملاقة الفرد بالجماعة ، وعلاقة الفرد والجماعة بالدولة ، أو بالأحرى ، بالهيئة التنفيذية فيها ، وأعني بها الحكومة . كما يدخل فيه أيضا دراسة شكل الحكومة ، ونظام الحكم ، وغير ذلك من موضوعات البحث في الدولة والحكومة والهيئات التابعة لهما .

ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن دراسة الدولة والحكومة تنقسم بطبيعتها الى فرعين : فرع يختص بالأبحاث النظرية أو الفلسفية المتصلة بطبيعة الدولة ، وطبيعة العلاقة بينها وبين الأفراد ، ومشكلات الحقوق والواجبات ، وتفسير ماهية الصالح العام ، وإرادة الأمة ، وغير ذلك من مسائل التفلسف السياسي (٢) . وفرع آخر يختص بالتنظيمات العملية للجهاز الحكومي ، والمسائل الكفيلة بتحقيق أهداف الدولة .

وهنا يتضح الفرق بين العلم السياسي والفلسفة السياسية . فالفلسفة السياسية ميدانها الفرع الأول من التقسيم الآنف ، تصول فيه وتجول ، ولكنها لا تتجاوزه بحال . أما العلم السياسي فميدانه موضوعات البحث في الفرعين الأول والثاني بلا حدود طالما أن هناك صلة بين موضوع البحث والدولة سواء كانت هذه الصلة نظرية فلسفية ، أو تنظيمية عملية . ومعنى ذلك أن العلم السياسي أعم وأشمل من الفلسفة السياسية لأنها ليست في حقيقة أمرها إلا فرعاً فيه ، أو رافداً من روافده . وهذا يفسر لنا مسألة قد لا تكون على جانب كبير من الأهمية ولكنها تعدد

(١) راجع كتابه «أسس الحكومة»

Fundamentals of Government

(٢) راجع كتاب «الديوقراطية وفكرة الدولة» للمؤلف .

يما يشبهه القطع الدلالات الكامنة ، في كل من هذين الاصطلاحين • فأيهما أسبق الى الوجود :

الفلسفة انسياسية اذا نظرنا اليها باعتبارها جزئية منفصلة أو قائمة بذاتها أم العلم السيامى بحسبانه كلا شاملا محيطا ؟؟

لا نشك في أن الفلسفة السياسية أسبق الى الوجود •

أولا : يحكم طبيعة الأشياء التي تقضى بأن تكون الكلية لاحقه بالجزئية لان الكلية انما هي مركب من عدد من الجزئيات •

ثانيا : لأن النظر دائما اسبق من العمل ، والفكرة أسبق من الحركة والا كان العمل اعتباطيا ، والحركة عشوائية • ومن أجل ذلك كان لايد أن تسبق الفلسفة السياسية التنظيم السياسى لأنها هي التي تمده بالأسس والأصول التي يقوم عليها ، ويستند اليها • وهذا بالطبع لا يتعارض مع ان الفلسفة السياسية تقوم على ملاحظة الواقع ، واستفراء التجارب ، ثم استخراج مفهوم جديد ، أو نظرية جديدة تناقض بها الواقع الذى استلهمته وتسعى الى تغييره او تطويره •••

العلم السياسى اذن أوسع مجالا من الفلسفة السياسية لأنه يستوعب مجالها برمته ثم يتجاوزه ، ويزيد عليه • فمجال اعلم السيامى هو الدولة كما هي ، وكما كانت ، وكما يتبنى أن تكون • ودراسة الدولة كما هي تعنى تحليل معنى الدولة ، ومقوماتها الأساسية ، وخصائصها الأصلية ، وكذلك الهيئات التابعة لها ، والقواعد التى يقوم عليها النشاط الضلي للحكومة القائمة بالأمر فيها • كما أن دراسة الدولة كما هي تشمل أول ما تشمل دراسة أحوال المجتمع ، وظروفه لمعرفة نوع العمل المطلوب من الحكومة ، وطبيعة النشاط الذى يجب أن تقوم به لمواجهة هذه الظروف ، وتلك الأحوال •

أما دراسة الدولة كما كانت فهي تتضمن ولا شك دراسة تاريخ هذه الدولة ومراحل نموها ، وتطور الفكر السياسي فيها - في حين أن دراسة الدولة كما ينبغي أن تكون تقوم أساسا على محاولة استكشاف أصلح مبادئ الحكم - وتحليلنا لطبيعة الدراسة التي يتناولها العلم السياسي يستتبع بالحث ضرورة تحديد العلاقة بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية - فما هي العلاقة بينه وبين علم الاجتماع ؟ وما هي العلاقة بينه وبين القانون والتاريخ ، والاقتصاد ، والأخلاق ؟؟ - بل ماهي العلاقة بينه وبين علم النفس الاجتماعي ؟؟

تلك كلها أسئلة لا مناص من الإجابة عليها ، ولو على سبيل الإجمال ، لكي تتضح لنا أبعاد العلم السياسي ، وحدود مجالاته حتى يتأكد لنا بعد ذلك أن الدجل لم يعد هو سلاح انسامة ، ورجال الحكم ، بل سلاحهم الذي لا يفيل علم قائم على قواعد راسخة ، وأسس ثابتة ليس عنها محيد -



ترى طائفة من الكتاب ، وأغلبها من المفكرين الفرنسيين أنه من الأفضل أن تستخدم صيغة الجمع ، فنقول « العلوم السياسية » بدلا من العلم السياسي ، ونعجبهم في ذلك واضحة - وهي أن دراسة السياسة على أساس علمي تفرض علينا ، بالتبعية التي لا فكاك منها ، دراسة عدة علوم أخرى ترتبط بها أوثق رباط ، بل بغير دراستها لا يمكن بأي حال من الأحوال دراسة علم السياسة ، والاحاطة بأبعاده وأعماقه - فلمل الاجتماع مثلا ، والاقتصاد السياسي ، والقانون الدستوري ، والادارة العامة - كلها ، طبقا لما تراه تلك الطائفة من الكتاب ، علوم سياسية لأنها جميعا تتصل من زاوية أو أخرى ، أوثق الصلة وأقواها بشئون الدولة ونظم الحكم - وإذا قيل ان هذه العلوم في أساسها علوم اجتماعية - فالرد على ذلك هو أن العلم السياسي ، هو أيضا في أساسه علم اجتماعي - فكل هذه العلوم ، بما في ذلك العلم السياسي ، علوم اجتماعية ، لأنها تدرس العلاقات بين الأفراد في المجتمع - ومن حيث أن لكل فرد علاقة

بالدولة التى هى مجال بحث العلم السياسى البحث ، فان كل العلوم الاجتماعية هى الى حد ما علوم سياسية .

وعندنا أن صيغة الجمع اننى قال بها الكتاب الفرنسيون صحيحة ولكن فقط الى الحد الذى يراد به توضيح العلاقة بين السياسة والعلوم الاجتماعية الأخرى . فبرغم الصلة الوثيقة بين العلم السياسى ، وغيره من العلوم الاجتماعية ، فمازال من الممكن وضع حد بينه وبينها ، ألا يكن فاصلا تماما فهو على الأقل يبين مجاله من مجالاتها ، ويبرز سماته الأصلية المميزة .

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبحث فى شئون الثروة ، وكان علم الاجتماع يبحث فى أشكال الوحدة الاجتماعية ، والقوانين المنظمة للمجتمع وكان التاريخ سجلا للأحداث كيفما وقعت ، فان العلم السياسى يبحث فى المشكلات العامة للدولة والحكومة . وصحيح أن العلم السياسى فى معالجته لهذه المشكلات يمس مسائل هى من صميم مجالات الاجتماع ، والاقتصاد السياسى ، والتشريع ، والقانون الدستورى ، والتاريخ ، ولكن الفرق بينه وبينها يكمن فى أنه يتناول هذه المشكلات بصفة عامة ، ومن الزاوية التى تتعلق بالدولة والحكومة ، بينما هى كل فى مجاله ، تتناول بالمعالجة المتخصصة مشكلات بعينها ، وتتوسع ما استطاعت فى بسطها ، وشرحها ، وسبر أغوارها ، وتركها بعد ذلك جلية واضحة ليستفيد منها العلم السياسى متى شاء فى دراسته للدولة وشئون الحكم .

ولا مرأ فى أن العلم السياسى يستفيد أولا ، من علم الاجتماع ، الذى يعالج الحقائق الأساسية التى تنبنى عليها الحياة الاجتماعية . ولما كانت السياسة جزء من كل هو هذه الحياة الاجتماعية ، فالعالم السياسى اذن أضيق نطاقا من الاجتماع . فالملاقات الاجتماعية بين الأفراد بأوسع مفهوماتها ، وتكوين الجماعات ، والمنظمات الاجتماعية ، ودور الأسرة فى المجتمع ، والأسباب الاجتماعية للجريمة ،

والعلاقة بين الأجناس المختلفة في الأمة الواحدة ، وبين أصحاب العقائد الدينية المتفاوتة ، كل أولئك يدخل مباشرة في نطاق مباحث علم الاجتماع . وعلى الجانب الآخر فإن العلم السياسي يهتم بكل هذه المباحث بصفة عامة ، لا من حيث تأصيلها العلمي ، بل من حيث النتائج التي يتوصل إليها علماء الاجتماع المتخصصون ، ومن حيث مساسها بوظيفة الحكومة في المجتمع . فالعوامل التي تسبب مشكلة الاضطهاد العنصري في أمريكا مثلا ، والجذور التاريخية والنفسية ، والاجتماعية ، التي تؤدي الى تفجر هذه المشكلة ، وتمقدها والتهابها ... هي مجال بحث الاجتماعي المتخصص ، بل هي ميدانه الأصيل . ولكن السياسي يهتم أيضا بهذه المشكلة لأن التوتر الذي تخلفه في المجتمع يترك أثرا غائرا على التنظيم الحكومي ، ونشاط الدولة . فالاجتماعي تمنيه المشكلة من كافة زواياها ، وإبعادها ، وأعماقها ، بينما السياسي لا يعميه منها الا ما يمس النشاط الحكومي .

وبلى ذلك يمكننا القول بأن علم الاجتماع مجانه المشكلات الاجتماعية برمتها ، في حين أن علم السياسة لا يكرثه من هذه المشكلات الا ما يتعلق بالدولة ، ووظيفة الحكومة ، وان كانت القابلية للتأثر والتأثير المتبادل بينهما موجودة لدى كل يأكبر قدر مستطاع .

★★★

والعلم السياسي يستفيد ، ثانيا ، من اتاريخ .

والتاريخ هو تسجيل للأحداث يستدين منه كيف ولم وقعت . وبناء على ذلك فإن التاريخ ليس مجرد وصف لما حدث في الماضي ، بل هو في نفس الوقت وصف للظروف ، وتبيان للأسباب ، التي أدت الى وقوع تلك الأحداث . ومن هنا نستطيع انقول بأن التاريخ يمد السياسة بما يلزمها من عناصر أولية تشيد منها بنيانها ، وتحقق بها وجودها .
فالعالم السياسي يستقرئ تجارب الماضي ، ويستمد من

نظمه ، وأحداثه ، المواد الخام التي يستنبط منها نظريات ،
ونظما جديدة .

ونحن حين نقول ان التاريخ يمد السياسة بموادها الخام
لا نمتنى كل تاريخ ، وأى تاريخ . فنحن لا نستطيع أن نجزم
بأن تاريخ اللغة مثلا يؤثر فى السياسة بل لا نعرف لمثل هذا
النوع من التاريخ أى اثر فى ميدان الدراسات السياسية .
وما يقال عن تاريخ اللغات ، يقال مثله عن تواريخ الآداب ،
والفنون ، والمعارك العسكرية . وقد تنور الدهشة لنفينا
العلاقة بين الفن ، والآدب ، من ناحية ، والعلم السياسى من
ناحية أخرى ، اذ من الملاحظات التي لا مماراة فى صدقها ان
تأثير الآداب والفنون فى اسياة جد خطير . والذي يندهش
من قولنا هذا انما يخطئ ما قصدناه لأننا لا ننفى تأثير الفن
فى السياسة ، بل ننفى تأثير تاريخ هذا الفن فى العلم
السياسى . فقد يكون تأثير قصيدة شعرية كبيرا ، وقد يكون
تأثير قصة هائلا ، وذلك فى لحظة من اللحظات حيث تكون
تعبئة الخواطر مفيدة لفرض حل يعينه بانسبة لمشكلة
سياسية يعينها ، أو لاقامة نظام ما من نظم الحكم بدلا من
نظام آخر غير مرضى عنه . بيد أنه اذا ما انطوت القصة أو
القصيدة ، فى احنام الماضى ، وأصبحت تاريخا يروى ،
فلا ندرى كيف يمكن أن تكون ، من حيث هى عمل فنى
لا من حيث النتائج التي قد تكون نشأت عن تعبئتها للشعور ،
ذات اثر فى الدراسات السياسية . فحين يكون العمل الفنى
من انضخامة والقوة بحيث يؤثر فى المعتقدات السياسية فى
لحظة من اللحظات أو فى عصر من العصور ، فان الذى يعيننا
منه فى مجال العلم السياسى ، ليس هو تاريخ هذا العمل
الفنى من حيث هو كذلك ، بل المعتقد الجديد الذى استطاع
العمل الفنى أن يعطف اليه خواطر الغالبية ذات التأثير
السياسى ، والنظام الذى استطاع أن يستحدثه بفاعلية هذه
الغالبية .

ومن ثم فان نوع التاريخ الذى يؤثر فى السياسة هو
التاريخ السياسى ، ونعنى به تاريخ الفكر السياسى ، وتاريخ

انعمل السياسى ، وتاريخ الأنظمة السياسية التى تشكل الهيكل العام للعلم السياسى . فلا يستطيع عالم سياسى ان يقوم ببحث واف ، كامل ما لم يضع نصب عينيه صورة بانورامية لجميع الأنظمة ، والهيئات السياسية على مدى التاريخ الطويل . فدراسة تاريخ هذه الأنظمة وحدها هى التى تعينه على انتفهم العميق الكامل لنموها ، وتطورها ، وتمده بالقدرة على البناء عليها ، أو تغييرها . ومن هذه الصورة البانورامية تبرز المحاسن العامة ، أو العيوب العامة ، التى يمكن بعد ذلك أن تسهم فيما ينصح به العالم السياسى من التأكيد على مبدأ سياسى بعينه ، أو الاقلاع عن قاعدة بعينها . فالعلم السياسى لا يحفل بتاريخ الأنظمة السياسية من حيث هو تاريخ أى من حيث هو سرد لأحداث وقعت بل من حيث أنه معين لا غنى عنه لاثراء العلم السياسى بأسسه وقواعده .

وتأسيسا على ذلك نستطيع أن نقول ان التاريخ اسياسى رافد ثر للعلم السياسى ، وأبرز ما يبينهما من فرق هو أن الأول ينقل لك صورة الدولة كما كانت فى الماضى ، بينما الثانى يخطط لمستقبلها ، ويرسم لك صورتها كما يجب أن تكون فالتاريخ يقول لك ، مثلا ، ان فساد الأحزاب السياسية المصرية فى الماضى قد أعطى الاستعمار انبريطانى الفرصة التى كان ينشدها للعب بها جميعا ، وتثبيت أقدامه فى البلاد ، بينما العلم السياسى يأخذ هذه الحقيقة التاريخية ولا يكتفى بتسجيلها ، بل يمضى ليستخلص منها مبدأ عاما قد يكون النص على شروط بذاتها لممارسة العمل السياسى أو الحزبى وقد يكون النص على الفناء الأحزاب كلبية ، واستبدالها بتنظيم شعبى عام يحل محلها .

ويستفيد العلم السياسى ، ثالثا ، من الاقتصاد ، ويفيده ، فهما يتبادلان النفع والتأثير بصورة جلية واضحة . قد لا يكون لها نظير بين العلوم الاجتماعية الأخرى . فاذا

كنا قد توصلنا الى أن السياسة هي علم الدولة ، فإن الاقتصاد هو علم الثروة . - انذى يبحث فى الانتاج ، والاستهلاك ، ومسائل التوزيع ، والتجارة داخلية كانت أم خارجية . أى أن الاقتصاد يختص عموما بتدبير العيش للمواطنين ، وتوفير الحاجات المادية لبنى الانسان .

عند هذه النقطة بالذات يلتقى الاقتصاد بالسياسة كاقرب ما يكون الالتقاء .

فالاقتصاد يهتم من الظواهر الاجتماعية والسياسية بما يمتد انه عون له على تحقيق غايته ، وادراك طلبته . بل ان الاقتصاد لا يستطيع أن ينجح فى مسعاه مالم تكن السياسة فى خدمته ، أى ما لم تدرك حقيقة غاياته ، وتعطف عليها ، وتقف ديدبانا حارسا له حتى يصل اليها خلال المصاعب والعقبات . ولذلك نرى أن الحكومة الواعية يجب ألا تغفل عينا لحظة واحدة عن دنيا الاقتصاد ، ومشكلاته العسرة . بل انها لا تقدر على تكاليف هذه الغفلة حتى لو أرادت لها لأنها تكاليف باهظة أيسرها أن تسقط الحكومة ، وقد ينهار كيان الدولة بأمره .

وان نظرة واحدة الى المسائل المطروحة للمناقشة أمام الحكومة ، أية حكومة لكفيلة بأن تبرز لنا الدور الكبير الذى يلعبه الاقتصاد على مسرح السياسة . فقلما يخلو جدول أعمال الحكومات من مشكلات العمل ، ورأس المال ، وفرض الضرائب ، والتجارة ، وغيرها من المسائل التى تدخل مباشرة فى نطاق المباحث الاقتصادية البحتة .

فلم يكن بمستغرب ، والحال هذه ، أن يؤمن «ماركس» بأن السياسة يجب أن تخضع للاقتصاد ، لأنها فى نظره ليست سوى ظل لكيان حقيقى خطير الشأن ، عظيم الأثر ، هو الاقتصاد نفسه .

وهنا نستأذن فى الوقوف لحظة نعرض فيها على عجل جائيا واحدا من جوانب تلك النظرية التى تمتدح بحق الركن

الركين في المذهب الشيوعي كله ، وهي نظرية التفسير
الاقتصادى للتاريخ ، لانه ذو أثر كبير فى توضيح ماهية
العلاقة بين الاقتصاد وأنسياسة .

والجديد فى هذه النظرية شيان أولهما هو ما يسميه
أمام الشيوعية : **القوى الانتاجية** Productive forces
وثانيهما ما يسميه **العلاقات الانتاجية** Productive relationships
وهو يرى أن القوى الانتاجية ، والعلاقات الانتاجية ، تكون
معا ما يسميه أيضا بالظروف المادية للحياة
Material Conditions of life

فما هى القوى الانتاجية ؟ وما هى العلاقات
الانتاجية ؟

وما هى تلك الظروف المادية للحياة ؟؟

ان الآلة هى المحور الذى تدور عليه العلاقة بين مختلف
الناس . فحيثما وجد عدد من الناس مهما اختلفت احوالهم ،
ومشاربهم ، وأوجه نشاطهم ، فالآلة هى المدار الذى تدور
حوله العلاقات انكائنة بينهم . هذه العلاقات التى تدور حول
الآلة هى ما يسميه « كارل ماركس » علاقات انتاجية ،
والآلة نفسها هى القوة الانتاجية . لناخذ لذلك قاربا للصيد
ركبه عدد من الصيادين منهم من يقود الزورق ، ومنهم من
يعد الشباك ، ومنهم من يمسك بالمجذاف ، ومنهم * * * ومنهم
* * * ونكنهم جميعا يربطهم بعضهم ببعض خيط واحد هو
نفس الخيط الذى يربطهم بالزورق . فالزورق هو القوة
الانتاجية ، والعلاقات القائمة بين الصائدين على اختلاف
الأدوار التى يؤدونها هى علاقات انتاجية .

وقد يعترض على هذا المثل بأنه صحيح فقط فى الحالات
التي لا بد فيها من العمل الجماعى ، كمجموعة الصيادين فى
الزورق مثلا . ولكن « ماركس » يرد على ذلك بقوله ان
الفلاح الذى يعمل وحيدا فى الحقل بقاسه ، يقوم ، وان
كان يعمل وحده بدور مرسوم ، ومعترف به ، فى اطار

نظام عام للعلاقات الاجتماعية • فحتى أولئك الذين لا يعملون شيئا الا أن يعتمدوا من حقله ، فلا يدوسوا نباته ، انما يسهمون ايضا ، وبطريقة غير مرئية ، في الخطة العامة للانتاج •

وللعلاقات الانتاجية مفهوم اوسع من ذلك ، وافسح مدى • فاذا فرضنا ، ولابد أن نفترض ، أن كمية الأسماك التي اصطادها راكبو الزورق ، وأن المعاصيل التي انتجها حقل الفلاح ، فاضت عن حاجة المنتجين الفعليين ، وأن الفائض قد تبودل أو بيع ، فإن معنى ذلك ان الذي اصطاد ، والذي ضرب بالفأس ، تربطه علاقات اوسع بغيره من الناس • فالمنتجون الأصليون لأية سلعة من السلع يقومون بعملهم وفي اعتبارهم أن الفائض عن استهلاكهم الفعلي سيذهب الى من يحتاجه ممن عداهم ، وانهم هم انفسهم سيحصلون على حاجتهم من السلع التي لا ينتجونها من أولئك الذين ينتجونها بالفعل •

ويترتب على ما تقدم أن العلاقات الانتاجية عند «ماركس» ذات أنواع ثلاثة :

أولا : علاقات تدور حول آلة الانتاج ، كالعلاقات بين الصيادين في الزورق الواحد •

ثانيا : علاقات اوسع من ذلك تساعد على استمرار الانتاج كالعلاقة غير الملحوظة بين صاحب الحقل وأولئك الذين يحجمون من تلقاء انفسهم عن الغوص في حقله ، ووطأ نباته بالأقدام •

ثالثا : علاقات اقتصادية تقوم بين الناس عندما تصبح المواد المنتجة بضائع تتبادل بالبائع والشراء •

ولقد أجمل «ماركس» هذه الأنواع الثلاثة من العلاقات الاجتماعية في تلك الفقرة التي نقتبسها من مقدمة كتاب : « نقد الاقتصاد السياسي Critique of Political Economy » يقول « ماركس » :

« ان مجموع هذه العلاقات الانتاجية يقيم البناء الاقتصادي للمجتمع ، الذى ترتفع على أساسه الحقيقي الأبنية الأعلى للتشريع والسياسة ، والذى تتجاوب معه أشكال أكيدة للوعى الاجتماعى - أن أسلوب انتاج الأسباب المادية للوجود يكيف مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية » .

والذى يعنينا من نظرية «التفسير الاقتصادي للتاريخ» أنها تخضع السياسة للاقتصاد ، أو انها تشيد البنيان السياسى للمجتمع فوق أساس من الاقتصاد ، فلا يقسوم البنيان بغير أساسه ، ولا تكون سياسة الا حيث يكون اقتصاد سليم ، لأن الاقتصاد هو اللب الأصيل فى « الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية » كما يقول « ماركس » .

ولا شك عندى فى أن ما يقوله القطب الشيوعى صحيح ، ونضيف على الفور أنه صحيح الى حد بعيد . وهو الحد الذى يراد به الضغط على أهمية الاقتصاد للسياسة . أما ما يعد ذلك الحد فيجوز فيه الخلاف . يجوز فيه الخلاف لأننا لا نتصور كيف تكون السياسة سلبية تماما أمام قوة الاقتصاد بحيث تتبعه حيثما اتجه ، وتخضع خضوعا أعمى لسلطة أحكامه ، وعنف تقلباته .

والأقرب فى نظرنا للتصور أن السياسة تؤثر فى الاقتصاد وان لم يكن بنفس العمق الذى يؤثر به فيها . فالنشاط الاقتصادى يجرى فى النطاق الذى حددته قوانين الدولة ، وكذا فان وظيفة الحكومة التى تعين اختصاصاتها قوانين الدولة تلعب دورا هاما ، وفعلالا فى الحياة الاقتصادية . فلا مراء فى أنه من المهم غاية الأهمية لأى منتج ، مثلا ، أن يعرف ما اذا كان الاتجاه العام فى الدولة ضاربا نحو الفردية أم نحو الجماعية ، لأنه بغير هذه المعرفة يتعثر فى نشاطه ، وينبو فى مسعاه ، حيث أن لكل من هذين الاتجاهين مجالا خاصا به ، ونشاطا يلائمه .

والواقع أن القضايا المتعلقة بالفردية والجماعية خير

مثال على التأثير المتبادل بين علمي الاقتصاد والسياسة •
فحيثما شئت من كتب السياسة أو الاقتصاد تجد تلك القضايا
مبسوطة ، مطروحة للبحث والتحليل ، لأنها بطبيعتها قضايا
تختص بها السياسة بقدر ما يختص بها الاقتصاد •

فلا مجال اذن للقول بأن أحدهما سيد والآخر مسود ،
أو بأن أحدهما تابع والثاني متبوع • بل الأحرى أن يقال
إنهما علمان تداخلت بينهما مجالات الاختصاص ، أو انما
عمت بينهما الحواجز المانعة والحدود الفاصلة •

فلا الاقتصاد سيد للسياسة كما يقول « ماركس » ، لأن
هذا القول قطع بنير يقين • فالمشاهد أن كثيرا من الدول
تضحى بالفوائد الاقتصادية المؤكدة في مقابل منغم سياسي
جدير بالاعتبار • والمثال على ذلك بعض الدول المستقلة
حديثا والتي ترفض الدخول في الأحلاف العسكرية بل ترفض
المعونات الاقتصادية اذا ارتبطت بقيود سياسية •

ولا السياسة وصية على الاقتصاد ، لأن في القول بهذا
اغفالا لتقييم الاقتصادية في حياة الشعوب • وهو اغفال
يصدر اما عن الغباء والعناد أو عن افراط في التسليم
للتقييم المعنوية • فالحركات السياسية مثلا ، لا تنجح بغير
اقتصاد قوى يدعمها في توثيقها ، وانتفاضها في وجه الظلم
المستقر ، والطفانيان السافر للعيان • وكثيرا ما فشلت حركات
سياسية مشحونة بالمواقف ، ملتزمة بالمبادئ المتطلعة الى
الآفاق ، لا لشيء الا لضعف في الموارد ، ونضوب في المعين •

فالامر اذن لا يخرج عن تبادل التأثير والتأثير بين هذا
العلم وذاك مع رجحان كفة السياسة أو كفة الاقتصاد في
الحين بعد الحين وذلك تبعا للظروف ، ومقتضيات الحال •

★★★

والعلم السياسي يستفيد ، رابعا ، من القانون •
وبديهى أن معرفة العلاقة بين السياسة والقانون تتطلب
منا أولا أن نعرف ما هو القانون ، وأن نمر ، ولو على عجل ،

بفروعه المختلفة ، ثم نتريث عند ذلك الفرع الذى قد تكون له بالعلم انسياسى علاقة أوثق ، ونحاول دراسة هذه العلاقة ، وتحديد ماهيتها وأبعادها •

القانون هو الصياغة التشريعية لمجموعة القواعد التى تنظم العلاقات الاجتماعية فيلتزم الناس بها طوعا أو كرها •

ومن فقهاء القانون من يرى أن القانون نوعان : عام وخاص • أما القانون انعام فيختص بتنظيم العلاقات بين الفرد والدولة ، وتحدد حقوق كل منهما لدى الآخر ، والواجبات التى يجب أن يؤديها اليه • ويدخل ضمن اطار هذا النوع القانون الدستورى ، والقانون الادارى ، والقانون الجنائى •

والقائلون بتقسيم القانون الى عام وخاص يدخلون القانون الدولى ضمن اطار القانون العام •

أما القانون الخاص فهو مجموعة القواعد التى تحكم العلاقات بين الأفراد فى أى مجتمع منظم •

ويختص هذا القانون بمسائل التعاقد ، والارث ، والوصايا ، والطلاق ، والمسئولية المدنية • • وغير ذلك من شئون الأفراد •

وقد يكون هذا التقسيم ، وأعنى به تقسيم القانون الى عام وخاص ، كافيا من وجهة النظر القانونية انبجته ، ولكننا حين نترك مجال القانون البحت لنبحث فى العلاقة بينه وبين السياسة نرى أنه من الضرورى أن نصرف النظر عن هذا التقسيم الثنائى لناخذ بتقسيم ثلاثى أكثر دقة ، وأنفع فى تحديد الرابطة بينهما • ويشجعنا على الأخذ بهذا التقسيم الجديد اعتقاد بأن الدراسات القانونية البجته لا تفقد شيئا اذا هى أخذت به أيضا ، بل لعلها تكسب مزيدا من الوضوح والتخصص •

فالقانون ثلاثة أنواع : عام ، وخاص ، ودولى •

وسمى ذلك أننا فى التقسيم الجديد نسحب القانون الدولى من مجال القانون العام ليستقل وحده بمجالة بدلا من ان يحون زائدة ثانوية فى فرع عام *

وإذا قيل ان التقسيم الثلاثى لا يختلف عن التقسيم الثنائى الا فى الشكل دون المضمون ، قلنا ان كل التقسيمات الدراسية أشدال لا مساس لها بالمضمون الا من حيث انها تقرب مأخذه ، وتيسر على الدارس تناوله *

والواقع أن التقسيم الثلاثى مفيد ، وضرورى • أما انه مفيد فلان استقلال القانون الدولى من الناحية الدراسية ، أو على الأقل من ناحية دراسة العلاقة بين القانون والسياسة ، يبرز القانون الدولى كفرع قائم بذاته مستقل دراسيا عن غيره من الفروع ، مما يتيح لنا قدرة أكبر على اكتشاف كنه الرابطة بينه وبين السياسة ، ويظهر للمعان الخيوط التى تصل بينهما • وأما انه ضرورى فلأن هذا الاستقلال طبيعى . فإذا كان القانون العام هو « مجموعة القواعد التى تنظم الروابط التى تكون اندولة طرفا فيها » كما يقول الدكتور بطرس غالى فى كتابه « المدخل فى علم السياسة » (١) فانه يلزم التنويه بأن الدولة تدخل طرفا فى روابط من نوعين متميزين : أولهما • روابط الدولة مع مجموعة الأفراد المكونين لها ، وثانيهما : روابط الدولة مع غيرها من الدول . ومن ثم بات من الأوفق أن يقسم القانون العام الى قسمين يختص أحدهما بتنظيم علاقات الدولة مع رعاياها ، ويختص الثانى بتنظيم علاقاتها مع الدول الأخرى ، أى أن أحدهما يختص بعلاقاتها الداخلية ، والآخر بعلاقاتها الخارجية • ونعطى القسم الأول اسم « القانون العام » لأنه هو القانون الذى يقابل القانون الخاص ويكمله فى مجال تنظيم العلاقات فى الدولة الواحدة • ونعطى القسم الثانى اسم القانون الدولى لأنه هو انقانون الذى ينظم العلاقات فى المجتمع الدولى •

(١) النظر ص ١٦ من هذا الكتاب الذى اشترك فى تأليفه الدكتوران بطرس غالى وجورج عيسى • طبعة ١٩٥٩ •

ولذلك فنحن نميل الى رفض التقسيم الثنائي للقانون الذى أخذ به الدكتور بطرس غالى وزميله ، واستبداله بالتقسيم الثلاثى الذى يبدو لنا انفع واجدى ، ولا سيما فى الدراسات السياسية .

والذى يعنينا فى هذا المقام هو **القانون العام** ، والقانون الدولى ، لأنهما يتصلان بالعلم السياسى اتصالا مباشرا عند أكثر من زاوية . فالعلم السياسى أولا لا يستغنى بحال عن القانون العام ، ونخص بالذكر منه القانون الدستورى ، والقانون الإدارى . وإذا علمنا أن القانون الدستورى هو الذى يبحث فى الأساس القانونى الذى يقوم عليه تنظيم السياسى ، أى أنه هو الذى يحدد نظام الحكم فيكون ملكيا او جمهوريا ، ويحدد اختصاصات الحكومة ، وسلطاتها ، كما أنه هو الذى يحدد المجالس التشريعية ، ويحدد عددها ، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بالأساس القانونى للكيان السياسى فى الدولة ، أقول إذا علمنا هذا كله أدركنا توثق الصلة بينه وبين العلم السياسى . وما يقال عن القانون الدستورى يقال شئ قريب منه عن القانون الإدارى الذى يختص بتنظيم الهيئات الحكومية كالمرافق العامة ، والوزارات ، والشركات المؤممة ، والمؤسسات العامة .

والحق أننا لا نستطيع أن نتصور وجود العلم السياسى بغير أن يكون القانون العام ركنا أساسيا فيه ، فكيف نستطيع دراسة العلم السياسى إذا لم تكن لدينا فكرة واسعة ، عميقة عن الدساتير ، وأشكال الحكومات وسلطانها ، والهيئات التشريعية ، والمصالح الحكومية واختصاصاتها ووظائفها العامة وغيرها من المسائل التى تدخل فى نطاق القانون العام ؟؟

ولقد بلغ من متانة الوشيجة بين القانون الدستورى والعلم السياسى أن معظم الجامعات الأوروبية لم تكن الى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، تفصل بينهما فى مناهجها الدراسية . . . ولكن على الرغم من استحكام الحلقة التى تصل

بين السياسة والقانون العام فإن هناك عدة فروق أبرزها ما يلي :

أولاً : السياسة علم عام يدرس الدولة بشكل اجمالي من النواحي الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية ، والأخلاقية ، والقانونية ، والثقافية ... الخ ، بينما القانون علم خاص لا يحفل الا بالأساس القانوني للدولة ، أى بالقواعد التى تنظم السلطة .

ثانياً : القانون هو ، بمبارة عامة ، التعبير التشريعى والنهائى عن النظريات السياسية ، أى أن السياسة تختص ببحث المشكلات الفعلية التى تواجهها الدولة ، والقانون هو البلورة التشريعية النهائية للحل الذى يتم التوصل اليه بالمناقشة والجدل ، والشد والجذب ، والتطاحن والصراع .

ثالثاً : القانون لا يختص الا ببحث ودراسة المنظمات أو التنظيمات القائمة بحكم القانون نفسه ، أى التى لها قواعد تشريعية تنظمها ، فى حين أن السياسة تدرس تلك المنظمات القائمة بالقانون ، وتتعداها الى بحث الكيانات والظواهر الاجتماعية التى لا ينظمها قانون مثل مسائل الدعاية ، والرأى العام ، والتشكيلات الشعبية .

والعالم انسياسى ، ثانياً ، لا يستغنى عن القانون الدولى ولكن ما هو القانون الدولى ؟ وهل هو قانون بالمعنى المفهوم ؟؟

نكتفى هنا ردا على السؤال الأول بالقول بأن القانون الدولى هو الذى ينظم الملاقة بين الدول بعضها ببعض من اعلان الحرب ، وإبرام المعاهدات ، وفض المنازعات الدولية ، والاعتراف بالحكومات الجديدة ، وغير ذلك من الشؤون الدولية .

ونكتفى ردا على السؤال الثانى بأن القانون الدولى ، وان لم تكن له بعد قوة الجبر أو الالتزام ، فإنه يعتبر برزهم ذلك قانونا لعدة مسوغات :

أولها : أن هناك بالفعل ما يمكن أن نسميه **المجتمع الدولي**، وأن القانون الدولي الذى لم يكن سوى تعبير عن حاجة الدول الأفراد فى هذا المجتمع الى قانون ينظم علاقات بينها ، لا بد من ثم أن يلتقى الاحترام من الدول الأعضاء فى الأمة الدولية وان لم تكن هناك سلطة تستطيع أن تفرض احترامه عليها بانقوة المادية القاسرة .

ثانيها : أن القواعد التى يتضمنها القانون الدولي ليست ذات طبيعة اختيارية ولقتها جبرية . والجبر هنا معنى ان لم يكن فعلا مستطاعا . أى أنه حالما توجد القوة الدولية الفعالة التى تستطيع فرض طاعة القانون الدولي على الدول فان تلك انقوة ستجد فى متناولها قانونا مكتملا ، ينتظر التنفيذ .

ثالثها : دلت التجارب الحديثة التى قامت بها هيئة الأمم المتحدة على أنه من الممكن تكوين قوة دولية عند الحاجة اليها لفرض الحل الذى ترتئيه على الأطراف المتنازعة ، كما حدث فى أزمة السويس ، وأزمة الكونغو ...

وواضح مما تقدم أن الروابط بين القانون الدولي والعلم السياسى متينة فان السياسة تبحث فى **الدولة** ، والقانون الدولي يبحث فى العلاقة بين الدول اذن فالمحور الذى يدور عليه العلمان واحد بلا خلاف ، وهو الدولة . بيد أن العلم السياسى يبحث فى شئون الدولة داخليا وخارجيا، فى حين أن القانون الدولي لا يعبأ الا بالسياسة الخارجية للدول ، بل ان فيه نصا صريحا بعدم تدخل أية دولة فى الشئون الداخلية لدولة أخرى . والفروق بين السياسة الخارجية والقانون الدولي هى كالفروق بين السياسة والقانون العام التى سبقت الاشارة اليها منذ قليل .

والعلم السياسى يستفيد ، خامسا ، من علم النفس الاجتماعى .

وعلم النفس الاجتماعي هو ذلك العلم الذي يختص بدراسة السلوك الاجتماعي . وهذه الدراسة تتطلب البحث في تأثير الفرد في الجماعة ، وتأثره بها . فغاية علم النفس الاجتماعي أن يسلط الضوء على ما للجماعة على الفرد من أثر من ناحية عاداته ، وتقاليد ، واتجاهاته ، ونوازه ، وأعماله اليومية .

وإذا اتفقنا على أن الدولة هي المجتمع الأكبر الذي يعيش فيه الأفراد أحادا أو جماعات ، فلا معدى لنا في ذات الوقت عن التسليم بأهمية علم النفس للدراسات اسياسية . فليس علم السياسة دراسة للأنظمة ، والأبنية الحكومية فحسب ، بل هو في صميمه دراسة واسعة مستفيضة للدولة تشمل أول ما تشمل علاقتها بالأفراد الداخلين في تكوينها . ولا تفهم هذه العلاقة على وجهها الصحيح بغير افهم المسبق لطبيعة كل من الطرفين وأعنى بهما الدولة والفرد . أما دراسة طبيعة الدولة فتلك تتكفل بها الفلسفة السياسية (١) . ويتكفل علم النفس بدراسة طبيعة الفرد .

وعلى ذلك فقد كان لا بد للعلم ألسياسي من أن يستفيد من الفلسفة السياسية ، وأن يستفيد من الدراسات النفسية حتى يتمكن من دراسة طبيعة العلاقة بين الدولة والفرد .

وكيف لا نحفل في اندراسات السياسية بدراسة العلم الذي يبحث في طبيعة الفرد وانه لمدار الأعمال الحكومية بل النشاطات الأساسية التي لا يكتمل الشكّل الحكومي الا بها ؟؟ فالتصويت ، والزعامة ، والادارة . والتشريع ، والدعاية ، كل أولئك نشاطات فردية تمكس مراحل في السلوك البشري ينمكس عليها طابع المجتمع ، وتندفع ببصمته الواضحة . وليس من شك في أن نجاح أو فشل المشروعات التي تقوم بها الحكومة انما يعتمد على الحالة الذهنية أو النفسية التي يلقاها بها الأفراد أكثر مما يعتمد على فوائدها أو مضارها كما يكشفها التحليل النظري المجرد .

(١) راجع الفصل الثاني من كتاب « الديمقراطية و فكرة الدولة » للمؤلف .

ولعل أهمية دراسة الحالة النفسية للفرد في الدراسات السياسية تتجلى أنصح ما تتجلى في الشؤون الدعائية ، وتكوين الرأى العام ، وقدرة الزعيم السياسى على قيادة شعبه . ففى كل هذه المجالات تتبدى لنا ناصمة جليلة قيمة الدراسات النفسية ، ونحس بوزنها الثقيل . فالزعيم السياسى الناجح هو الذى يستغل علم النفس لمعرفة نفسية شعبه لمعرفة اتجاهاته وميوله ، وما هو ضد طبيعته وما هو موافق لها . ويستغله فى الدعاية الفعالة لخططه ومشروعاته ، وتكوين رأى عام قوى يدعمها ، ويسانده فيما يقدم عليه .

ونأتى ، سابعا ، وأخيرا ، الى العلاقة بين السياسة والأخلاق .

ونحن لم نؤجل الحديث عن العلاقة بين علم السياسة والأخلاق لأنها أهون خطرا من العلاقة بينه وبين سواها من العلوم الاجتماعية ، بل على العكس من ذلك تماما كان التأجيل لخطورة شأن هذه العلاقة ، وكثرة ما أثر حولها من جدل ، واختلافات فى وجهات النظر تشب بها من النقيض الى النقيض .

فما هو علم الأخلاق ، ثم ما هى العلاقة بينه وبين السياسة ؟؟

علم الأخلاق هو ، فى كلمة ، علم المعنويات ، أو هو علم دراسة الأساس المعنوى أو الأخلاقى لحياة الانسان .

ويترتب على ذلك أن اختصاص علم الأخلاق يتركز فى دراسة حوافز الانسان ، وتحليل نواياه ، ورغباته ، وغاياته المعنوية ، ويناقش سلوكه وهل يتفق مع الحق والصواب أم يتردى فى حماة السفة والفساد .

هذا هو ، بإيجاز علم الأخلاق . أما ماهى العلاقة بينه وبين السياسة ، فذلك هو السؤال الذى يطول فيه المقال ، أو هو البحث الذى تتشعب فيه الوجهات .

فهل تلتزم السياسة بمبادئ الأخلاق لا تنصرف عنها
ولا تحيد ، أم هل تزيحها جانبا وتمضى لطيتها لا تلوى على
شيء ، ولا تعبا يأنسان ؟؟

علماء السياسة ينقسمون فى هذه المسألة الى فريقين أو
بالأحرى الى مدرستين : احدهما تنادى بانفصام كمال بين
السياسة والأخلاق بحيث يستقل كل منهما بمجالاته
واختصاصاته والثانية تنادى بضرورة مراعاة السياسة
لقواعد الأخلاق •

ولنا عند كل من هاتين المدرستين وقفة •

أما المدرسة الأولى : أى تلك التى تطالب بالانفصام التام
بين السياسة والأخلاق ، فقد بدأ خطرهما يعظم فى منتصف
الآخر من القرن التاسع عشر عندما انفصلت السياسة عن
الفلسفة وحقت استقلالها كعلم قائم بذاته • ففى تلك
الفترة تحول اهتمام العلماء السياسيين من السياسة باعتبارها
دراسة قائمة على أساس مكين من الفلسفة الأخلاقية الى
السياسة بحسبانها علما قائما على أساس من التاريخ
والقانون الدستورى •

وصاحب هذا التحول جنح من جانب العلماء السياسيين
الى الأخذ بأساليب العلماء الطبيعيين فى النظر والمنهج •
ومعنى ذلك أن على السياسة أن تنقل عن العلوم الطبيعية
منهجها فى البحث ، وأن سبيلها الى تحقيق ذلك هو أن تهجر
الأخلاق وتتجافى عن الفلسفة •

فمهمة العالم السياسى ، طبقا لهذا المفهوم ، تنحصر فى
وصف الظواهر السياسية وتحليلها من غير أن يحاول الحكم
عليها بما اذا كانت متفقة مع الحق أو غير متفقة معه ، تماما
كما أنه ليس من شأن عالم الذرة مثلا أن يربط بين ما يقوم
به من أبحاث عبقرية وبين ما يمكن أن ينتجم عنها من نتائج
بشعة • كلاهما يتحدد واجبه بالبحث فى الأشياء كما هى مع
الاعفاء الكامل عن جميع الاعتبارات الأخلاقية •

وفي هذا المعنى يقول ج. أ. ج. كاتلن G. E. G. CATLIN
في كتابه « العلم ومناهج السياسة
Science and methods of Politics

« شأن عالم السياسة كشأن عالم الكيمياء ، لا يكون من
مهمة الأول أن يقوم ما يسفر عنه منهجه من نتائج رضيه أو
وخيمة أكثر مما يكون من مهمة الثاني ، كعالم للكيمياء ، أن
يصدر أحكاما أخلاقية على استخدام الآخرين لنتائج المعرفة
بالكيمياء ، والحدق لها » (١) .

والنتيجة المستخلصة من ذلك هي ان هذه المدرسة ترى أن
العلم انسياسي ، شأنه في ذلك شأن الطبيعة والكيمياء ، يقوم
على منهج معين للبحث لا يعنيها الا ان نتبعه بكل امانة ودقة ،
أما النتائج التي يسفر عنها هذا البحث المنهجي فلا يجب أن
نحفل بها ، أو ان نقيم لها وزنا مهما ضوعلت قيمته ، ما دما
قد توصلنا اليها عبر البحث المرتكز على اساس منهجي سليم .

ومن الحق ان هذه المدرسة قد أفادت العلم انسياسي من
الناحية المنهجية الموضوعية . فلقد قلنا من قبل ان السياسة
لا تأخذ بعدا واحدا من الزمن بل هي تختص على التأكيد
بأبعاده الثلاثة : الماضي ، والحاضر ، والمستقبل . ونعني
بذلك أنها تعالج المشكلات الراهنة بالنظر الى تجارب الماضي
وغيره ، وبانتطلع الى آفاق المستقبل ، وآماله الفساح .
فليست المسألة الوحيدة بالنسبة للأبحاث السياسية هي
ما يجب أن تكون عليه الدولة في المستقبل . بل أيضا ما هي
عليه الآن ، وما كانت عليه في الماضي . فحياة الدولة ،
كحياة الفرد الواعي ، اتصال مستمر بين أبعاد الزمن
الثلاثة تتلبس الأمور بانعدامه ، وتختلط بعضها ببعض
اختلاطا يضييع معه التوازن ، وتندرس معالم الطريق .

ومن أجل ذلك كانت المنهجية العلمية التي نادت بها هذه
المدرسة على جانب كبير من الأهمية لأنها ساهمت ، عن طريق
الدراسة على الموقع كما يقولون ، في كشف النقاب عن طبيعة

الوظائف الفعلية التي تقوم بها الحكومة ، والهيئات التابعة لها * وحتى لو اعتبرنا أن مهمة السياسة هي فقط البحث فيما يجب ان تكون عليه الدولة في المستقبل ، فإن هذا الاعتبار ، على ما فيه من الخطأ والقصور ، لا يعفيانا من دراسة الظروف الفعلية التي تمر بها الدولة ، وطبيعة وحدود الأدوار المتوقعة بالجهاز الحكومي في الوقت الحاضر . فمن المسلمات أن الانسان لا يستطيع ان يدون بنفسه صورة عما يجب أن يكون عليه في المستقبل من غير أن يستعين لتكوين هذه الصورة بشيئين أساسيين :

أولهما : تجارب الحاضر بما فيها من نجاح وفشل .

وثانيهما : ماهو متأثر به من المبادئ الخلقية والفلسفية التي تعمره الى نشدان شيء أفضل ، وتستحثه الى الطموح اليه .

وتتداخل التجربة والأخلاق تداخلا يمس الشفاف الدقيق ، فالأخلاق لا تكون بغير استقرار للواقع ، واستخلاص للقواعد التي تجعل منه شيئا احسن ، وأفضل وكذلك الواقع يظل رتبيا بغير المبادئ التي تحفز الى تغييره ، ثابتا ، جامدا على ما هو عليه من شوائب ، ومتالب ، وأدران * فلا بد للتجربة من أخلاق تهذيبها ، ولا بد للأخلاق من تجربة تغذيها .

ونخلص من هذا العرض السريع الى اننا مع تسليمنا بأن هذه المدرسة قد أثرت الدراسة السياسية من حيث اهتمامها بالموضوعية ، ومنهجية البحث ، الا اننا نرفض بشدة أن نكون من تابعيها لأنها عالجت الموضوع علاجاً جزئياً مبتسرا وهي التي تؤمن بالموضوعية والمنهجية العلمية . فأعطت الأهمية كلها للتجربة والواقع ، وأغضت الاغضاء كله عن المبادئ الأخلاقية التي تمثل التطلع الانساني الراقى الى تغيير ماهو واقع الى ماهو أفضل . وبذلك طمست معالم المستقبل . وقضت عليه بأن يكون نسخة شوهاء من الحاضر المزدوئل .

ولعكس هذه الأسباب نرفض أن نكون من أنصار

المدرسة الثانية التى تنادى بأن تلتزم السياسة التزاما حرفيا بكل ما تعلمه المدرسة الأخلاقية ، ثم تذهب الى أبعد من ذلك فتحاول أن تمزق الأخلاق عن الواقع لتجعلها مجموعة من المثاليات البالغة مبلغها فى انتطهر وانتقاء .

ولئن كنا قد رفضنا المدرسة الأولى لأنها ترفض التجربة ، وتنكر قيمتها ، وتنصرف بكليتها الى المثاليات تنهل من معينها ، وتمتسف تطبيقها على الواقع الذى لم تكتثر له ، ولم تحفل بمقتضياته .

ونسأل الآن : كيف يمكن اذن أن تقوم علاقة متوازنة بين السياسة والأخلاق بحيث لا تطفئ احدهما على الأخرى وتطردها من ميدان انفاعلية والتأثير . . ٩٩

وقد نجد مفتاح الاجابة على هذا السؤال فيما قلناه آنفا من أن الانسان فى استشرافه لمستقبله يحتاج الى شيئين أساسيين : احساس قوى بالواقع الذى يحياه ، ومبادئ يؤمن بها ، ويجب أن يصوغ مستقبله فى قولها . ومعنى ذلك ، بمعبارة أخرى ، أنه فى حاجة الى تجربة ، وهدف . . تجربة تعدد له الوسيلة التى يتبعها ، وهدف تتمثل فيه تطلعاته الأخلاقية ، ومبادئه المثالية . فاذا أهمل التجربة ضاعت من يده الوسيلة ، ولم يهتد اليها ، واذا لم يحدد هدفه لم يعرف كيف ينتفع بالوسيلة التى بين يديه ، كحامل بندقية الصيد لا جدوى له منها الا اذا رأى الصيد ، وحدد موقعه .

وهكذا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام القضية القديمة ، ونقصد بها قضية الغاية والوسيلة . فما هى أركان هذه القضية . . . ٩٩

وعندنا أن المنطلق الحقيقى الثابت لببحث هذه القضية أن نبداً أولاً بتعريف ماهية الغاية الجديرة بسعى الانسان كائنسان ، أى بحساباته متميزا عن سواء من المخلوقات غير العاقلة .

فهل غاية الانسان من حياته هى ، مثلاً ، أن يأكل

ويشرب ٠٠ ؟؟ اذن لقد استوى الذى يعقل والذى لا يعقل
من انبهم العجماء ٠٠٠

وهل غايته أن يسيطر على الطبيعة ، ويزيد الانتاج ٠٠ ؟
غاية جزئية لا مراء ، ولكنها لا يمكن أن تكون الغاية التى
ليس وراءها غاية ٠ فالحيوان ينتج ، والنبات ينتج من غير
أن يكون وراء هذا الانتاج عقل مدبر ، واردة حرة ، بل هو
انتاج آلى ، أو غريزى ، لا دخل للعقل أو للإرادة فيه ٠

أو هل هى اللذة الحسية ٠٠ ؟؟ غير معقول لأن اللذائذ
الحسية هى ألصق الأشياء بحياة البهيم ٠٠٠

وهل غاية الانسان هى الدفاع عن وطنه ، والعمل
لرفعة شأنه ٠٠ ؟؟ تلك هى غاية المواطن ، وليست غاية
الانسان ٠ وبين المواطنه والانسانية فروق كالفروق بين
الرقعة المحدودة من الأرض ، وبين انكون الفسيح بكل ما فيه ،
ومن فيه ٠

هذه ، وغيرها ، غايات مرحلية ، ليس الا على الطريق
الى غاية الانسان الكبرى وهى تحقيق الكمال فى داخله قبل
اى شئ آخر ٠ فتلك هى الغاية التى لا يشاطره السعى اليها
كائن أو جماد لأنها خصيصة أصيلة من خصائص العقل
المفكر ، والارادة الحرة ، وهما ميزتان ينفرد بهما الانسان
دون غيره من الكائنات ٠

وهذا الكمال فى داخل الانسان هو ، بمباراة أخرى ،
ما يمكن أن نسميه الكمال الروحي ، وبه نعى احتفاء
الانسان بروحه ، وبذله الوسع للعلم بها ، والتسامى
بتطلعاتها ، فوق الحاجات المادية البحتة ، والضرورات
الجسدية المحضة ٠ وقد يسأل سائل ، ولا بد له أن يسأل ،
كيف يمكن لأى انسان أن يحقق ما نسميه الكمال الروحي ؟؟
وهل كمال الروح هذا منفصل تماما عن الكمال الآخر المقابل
ونقصد به كمال الجسد ٠٠ ؟؟

وللإجابة على السؤالين معا لابد لنا أن نقرر أولا أن

تحقيق حاجات الجسد المادية ضرورة أساسية لا غنى عنها
لكي يتحقق انعتاق الروح من أسر المادة ، وانطلاقها نحو
الأفاق الأعلى ، والغاية الأسمى . وهذا هو ما نسميه بعملية
التحرر الوجداني ، وهى عملية واسعة ، شاملة ، عميقة ،
يتدرج فى جزئياتها غير المحدودة عدد لا نهائى من عمليات
التحقيق ، والتطهير ، والتسامى . تحقيق حاجات الفرد
الاساسية ، وتطهيره بهذا التحقيق من ذل الحاجة ، ثم التسامى
به أتر هذا الى مستوى الكمال .

وعلى ذلك يكون ارضاء الدوافع المادية فى الانسان
خطوة اولية ضرورية لارضاء دوافعه الروحية . والاحتفاء
بالدوافع المادية وحدها دون نظر الى الدوافع الروحية هو
انتكاس بالانسانية الى مستوى انحيوانية ابلهه ، كما أن
الاحتفاء بالدوافع الروحية دون ارضاء الدوافع الحيوانية
أو المادية هو مثالية متعالية على الواقع ، وحكم الضرورة .
وهذا وذاك مماكس لاستواء النمو فى الطبيعة
الانسانية .

وانما يتحقق الكمال الروحى ، ويتم للطبيعة الانسانية
نموها السوى بكفالة الأساسيات المادية التى يملو عليها
الانسان ليستشرف غاياته المعنوية ، أو الروحية .

ومادامت الغاية من الوجود الانسانى هى الكمال
الروحى ، فلا يمكن أن تكون الوسيلة انيها موصومة بالمثالب
الخلقية ، كالقتل ، والسرقه ، والزنا ، والتصب ، والاحتيال ،
وغيرها من الوسائل المردولة ، المحرمة خلقيا . بل لا بد أن
تكون الوسائل على مستوى الغاية سموا ، وترفعا عن
النقائص ، وتطلعا الى الكمال .

فإذا حددنا الغاية بأنها الكمال الروحى ، أى الالتزام
بالمبادئ الخلقية الرفيعة نكون فى نفس الوقت قد حددنا
الوسيلة التى يجب هى الأخرى أن تجرى على سنن المبادئ
الخلقية الرفيعة .

فى هذه الموازنة الدقيقة الحصىفة بين غايات الانسان المادية والروحىة تكمن حقىقة العالقة بين السىاسة والأخلاق . فالسىاسة ، كما أشرنا من قبل ، هى فى جمعلتها معاملة للعاشر فى ضوء ما حدث فى الماضى ، وما ىرا أن ىحدث فى المستقبل أى أنها الوسىلة لتحقىق غاىة الانسان من حىاته ، وهى انكمال الروحى . ومن ثم تتضح الرابطة القوىة التى تصل ما بين السىاسة والأخلاق . ومن ثم اىضا ىتكشف فساد ما ىقول به أصحاب المدرسة العلمىة التى تفصل ما بين السىاسة والاخلاق فصلا تاما على أساس أن الأولى تنبنى على اىتجربة ، والاحتكاك العملى ، لىس الا وان المبادئ الخلقىة لا تفىد عالم السىاسة فى بعوئه ، بل على العكس تعتبر قىدا ىموق حركته الطلىقة ، وىجسد مرونته ، وقدرته على التكىف مع الواقع والظروف . ومن جملة الاعببارات انهامة التى تففلها هذه المدرسة اعبثار ادى اهمائه ، واسقاطه من الحسبان ، الى خلط ذرىع فى فهم طلىعة المجال الذى ىعمل فىه العالم الطبقى والعالم السىاسى . فالعالم الطبقى ىبحث فى الماده ، والمادة جماد ، والجمادات بطبرىعتها لا تخضع للمعاىير الخلقىة . ومن هنا فان العالم الطبقى لا ىحفل بالأخلاق وهو عاكف على بعوئه لأن موضوع بحثه لا ىمكن أن ىوصف بأنه أخلاقى ، كما لا ىمكن أن ىدمغ بأنه غىر أخلاقى . وبوصف الماده وتركىبها ىكون العالم الطبقى قد ادى كل ما هو مطلوب منه بلا زىادة أو نقصان . ولا كذلك العالم الاجتماعى . فموضوع البحث هنا هو الانسان بكل ما ىمىزه عن الجمادات من عقل ، واردة حرة ، وعلاقات اجتماعىة . ومؤدى ذلك أن العلماء الاجتماعىين ، بما فىهم بالطبع العالم السىاسى ، ىبحثون موضوعات ىدور محورها أساسا حول كائن حى ، عاقل ، اجتماعى النزعة ، حر الارادة ، وهى بهذه المثابة موضوعات ذات أبعاد خلقىة . فالعالم الاجتماعى بصفة عامة ، أو العالم السىاسى بصفة خاصة ، مهتم أولا وقبل كل شىء بأخلاقىة الأعمال والملاقات الانسانىة التى تدخل فى نطاق مباحثه التى تفرض علىه بالضرورة القصوى أن ىربط المقايىس الخلقىة بالنتائج التى

يتأدى إليها ببخه فإذا كان العالم الذرى يكتفى بوصف الذرة والقوانين التى تحكمها ، ويعتبر أنه بهذا الوصف قد أدى كل ما هو مطلوب منه كعالم طبيعى ، فإن العالم السياسى لا يمكن أن يكتفى بالوصف المجرد لشيء والقوانين التى تحكمه لأنه أصلا لا يتعامل مع اشياء بل مع اناس أو مؤسسات ، ومنظمات لحمتها الانسان ، وسداها الانسان أيضا . فلا يستطيع العالم السياسى أن يصف العلاقات العنصرية ، وفساد الحكومى مثلا ، من غير أن يبين لنا مدى انتطابق أو انعدامه بين هذا أو تلك وبين المعايير الأخلاقية الموضوعية . وهو لا يستطيع أن يفلت من الالتزام بالقيم والمعايير الأخلاقية فى أحكامه لأن مجال بحثه ، وهو الانسان ، تحكمه هذه المعايير وتلك القيم .

ولناخذ مثلا الطاقة فى العلم الطبيعى ، والقوة فى العلم السياسى . فالعالم السياسى يحفل بالقوة ، ومنشئها ، ونتائجها . بينما العالم الطبيعى يبحث فى الطاقة . وبين هذه وتلك من الفروق ما بين مجال نشاط العالم الطبيعى ومجال نشاط العالم السياسى . فالأول يهتم بالطاقة ، أى القوة غير الانسانية أو غير البشرية ، الكامنة فى الكون المادى ، بينما الثانى يبحث فى القوة الصادرة عن المخلوقات العاقلة التى توجهها ، وتمارسها . فالعالم السياسى ، يبحث مظاهر القوة فى المجتمع ويدرس وسائل نشوئها ، والنتائج المترتبة عليها والعناصر الكامنة فى أصلها . ولكنه لا يقف عند هذا الحد الذى قد يقف عنده عالم الطبيعة فى دراسته للطاقة . بل يذهب الى أبعد من ذلك . فيتساءل ما اذا كانت ممارسة القوة فى هذا الطرف أو ذلك ، الغرض أو غيره ، أمرا مستحبا أم مستهجنا من وجهة النظر الأخلاقية المحضة ، أو ما اذا كانت هذه الممارسة مما يعاون على تحقيق الصالح العام ، أو يلحق به الضرر والأذى .

وإذا كنا نتفق على أن العلم ، فى أضيق معانيه ، هو وسيلة الى غاية ، فلا بد أن يكون فى هذا الاتفاق تسليم ضمنى بأن مهمة العلم ليست هى تحديد الغاية ، أو تعيينها .

بل قصاره أن يبين لنا الطريقة التي بها يمكن أداء عمليات معينة ضمانا للوصول الى غايات مرسومة بيد غير يد المعلم ذاته وتعيين الغاية هو من اختصاص الفلسفة ، او الاخلاق ، او هما معا . أما السياسة فهي تهتم بالوسائل والغايات جميعا . والعالم السياسي يقوم بمهمة العالم من جمع للحقائق ، وتحليل لها ، لا لمجرد العلم بالشئ كما يقولون ، ولا لمجرد استخراج قوانين معينة تصلح للتطبيق في ظروف ، واحوال معينة ، بل ليستخدم المعلومات التي يتوصل اليها بالجمع ، والتحليل في اعلام الصالح العام ، وتحقيق غايات الانسان . فالتجربة التجريبية ، اى البحث المبني على التجربة والواقع القائم ، لا يؤدي الا الى التعرف على الوسيلة ، أما التعرف على الغاية من هذا البحث التجريبى فلا يتم الا عن طريق الفلسفة وغيرها من العلوم اللاحقة بها كعلم الاخلاق مثلا . وغنى عن البيان أن دراسة عمل الحكومة وتحليله بغية اهتمام بغاية الانسان ، وهدف الحكومة ، انما هى دراسة عقيمة جديا . وانما تصبح هذه الدراسة مثمرة ومجدية اذا توفر لها الجانبان معا : جانب جمع انحقائق وتحليلها علميا محضا كما يفعل الكيميائى مثلا بالعناصر الكيميائية فى معمله ، وجانب الاستفادة من هذا الجمع والتحليل لتعيين هدف كبير جدير بسمى الانسان .

ومن هنا نجت أهمية الكبرى لدراسة طبيعة الانسان ، وهى الدراسة التى توفرت لها كل العلوم الاجتماعية على اختلاف أنواعها ، ومجالات نشاطها . فعلى نتائج هذه الدراسة يتوقف تعيين نوع الغاية التى يتفياها الانسان فى مسعاها . فيكاد الاجماع يتعمد ، مثلا ، على أن غاية الدولة هى تحقيق الصالح العام ، ولكن تعريف ماهية هذا الصالح العام يختلف من مذهب سياسى الى مذهب آخر ، وذلك تبعاً لاختلاف نظرة هذه المذاهب الى طبيعة الانسان ، والدور المتوسط به فى الدولة ، والغاية التى يسعى اليها فبعض المذاهب تعتقد أن الغاية من وجود الانسان هى خدمة الدولة لأنه ليس له غاية فيما وراءها مثال ذلك النازية والفاشية .

وبعضها يعتقد أن غايته هي الحصول على لقمة العيش وأن هذه الغاية تتحقق على خير وجه بالحجر على نشاط الفرد الخاص وتوظيفه في خدمة النشاط الحكومي مثال ذلك المادية الشيوعية . وبعضها الآخر يعتقد أن للفرد غاية مستقلة فيما وراء غاية الدولة ، ونشاطها قائما بذاته ، وأن قصارى همه في الحياة هو تحقيق الكمال الروحي على نحو ما بيناه فيما سبق من حديث عن غاية الانسان ، مثال ذلك الديموقراطية ، والاشتراكية (١) .

وصفوة ما يمكن أن نقوله ختاماً لهذا المبحث عن طبيعة العلاقة بين السياسة والأخلاق هو أن السياسة تستفيد من المناهج العلمية في جمع الحقائق ، وترتيبها وتحليلها ، كما تستفيد من الأخلاق في تقويم نتائج الجمع ، والترتيب والتحليل . فإذا كانت الأخلاق التي يدين بها العالم السياسي ضعيفة منهاره ، فإن تقويمه للحقائق التي توصل اليها بالبحث المنهجي سيكون بالتالي ضعيفا ومنهارا . وعلى العكس من ذلك ، فإن الايمان بالأخلاق القويمة وحدها لا يكفي في التوصل الى حل للمشكلات السياسية والاجتماعية القائمة اذا لم تدعمها النتائج الصادقة التي يتأدى اليها العالم السياسي عن طريق الملاحظة والبحث التجريبي المنهجي .

وفي هذا المعنى يقول « أرسطو » « انه من المعتقد أن يكون الدارس الأمين للسياسة قد درس الفضيلة قبل كل شيء ، لأن هدفه هو أن يجعل زملاءه المواطنين صالحين ، ومطيعين للقوانين » (٢) .

فالسياسة لا يمكن أن تنفصل عن الفضيلة أو الأخلاق لأنها انما تستهدف غاية متساوقة مع طبيعة الانسان الذي يهدف الى تحقيق كماله الروحي .

ولما كان الكمال الروحي ، كما اتفقنا ، مزاجية بين

(١) راجع الفصل الذي كتبناه عن الصالح العام في كتابنا «الديموقراطية وفكرة الدولة» .

(٢) راجع كتاب « أسس الحكومة » مؤلفه هنري سكامنت

الماديات والمثاليات ، فان هذه النتيجة التي توصلنا اليها بعد طول مقارنة بين الفلسفات والنظريات الحديثة ، لا تختلف فى شئ عما جاء به الاسلام منذ أربعة عشر قرنا من الزمان * ان التشريعات الاسلامية تحرص على شيئين هما جوهر القضية ولبايها : أولهما موازنة التكليف الشرعية لطبيعته البشرية ، ولما فطر الله الناس عليه ، حتى تكون صالحة لكل عصر ولكل أمة - وثانيهما ان تكون هذه التكليف قائمة على اساس المبدأ الخلقى ، والقيمة المثلى * .

ولكن المبدأ هنا ليس مجردا ، كما ان القيمة ليست هائمة على الآفاق ، وانما هما موثوقان الى طبيعة الانسان ، وما فطر عليه ، لكى يجىء التكليف بهما يسرا لا مشقة فيه ، وبداية مقبولة ومقدورا عليها ، لعمل منجز على أرض الواقع ، وفى الحياة اليومية المعاشة * .

يقول سبحانه وتعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (١) * .

ومن أمثلة موافقة شريعة الاسلام للطبيعة البشرية مع التزامها ، بالطبع وبالقيم الخلقية المثلى ، ما جاء فيها من نص على مبدأ المائلة فى رد العدوان ، المين بالمين ، والعفو أفضل * . يقول جل وعلا «جزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين ، ولن انتصر بعد ظلمه ، فأولئك ما عليهم من سبيل » (٢) * .

★★★

قلنا فى مستهل هذا الفصل أن السياسة هى الوسط الذى تنتقل فيه انديموقراطية من حال الفكر المجرد الى حال الفعل الواقع * واشترطنا لكى يكون الوسط آمينا فى النقل أن يتوفر له شيان أساسيان : أولهما أن يكون نظيفا وثانيهما

(١) الروم : ٣٠ *

(٢) التورى : ٢٨ - ٤٣ *

أن يكون شفافا حتى تأتي الصورة طبق الأصل ، أو طبقه
بقدر الامكان .

ونحن حين نقول الوسط السياسى لا نعنى غير الساسة
أنفسهم لأنه لا وسط بغير وسط ، ولا سياسه بغير ساسة .
وعلى ذلك فما نشترط توفره فى الوسط السياسى هو بعينه
ما نشترط توفره فى الساسة . بل ان كل ما نقوله عن العلم
السياسى ينسحب بداهة على العلماء السياسيين .

تلك بداهة لا يتطلب التوصل اليها الى ذكاء خاص ،
ولكن اثباتها مع ذلك ضرورة ، على جانب كبير من الأهمية .
فاذا كان ما نقوله عن السياسة ينطبق بداهة على الساسة ،
اذن فمن البديهي أن العلاقات القائمة بين العلم السياسى
وغيره من العلوم الاجتماعية هي ذاتها العلاقات القائمة بينها
وبين العالم السياسى بوجه عام . وهذا بدوره يفيدنا فى
معرفة انشروط أو الصفات اللازمة لكل من يتصدى للعمل
السياسى .

فما هي هذه الشروط ؟ ؟ ؟

كثيرة ، نذكر منها ما نعتقد انه أهمها وهي :

أولا : أن يكون دارسا للفلسفة السياسية ، أو ملما
بمبادئها العامة . فلا يستطيع السياسى أن يمارس عمله على
وجهه الأكمل ما لم تكن لديه فكرة واضحة عن طبيعة الدولة ،
والغرض من قيامها واندعائهم التى ترتكن اليها ، وكذلك عن
السلطة السياسية ، ومبررات وجودها ، والعلاقة بينها وبين
الأفراد . وكل هذه المسائل مما يدخل مباشرة فى نطاق
الفلسفة السياسية ، فلا يتسنى للسياسى أن يعرض لها بغير
اهتمام بالفكر السياسى ، ومجالات بحثه وتنقيبه . ولا تكفى
السياسى المناهج التجريبية لأنه انما يتطلع الى بناء مستقبل
لأمته ولا يقف عند حد محاولة حل المشكلات التى تواجهها فى
الوقت القائم . وهو من أجل ذلك لا يستغنى عن الفلسفة
السياسية التى تحفل أساسا بما يجب أن تكون عليه الدولة ،
وبالتقيم التى ينبغى لها أن تسير على هديها ، وتستضىء

بنورها • فلا غرابة ، والحال هذه ، أن نجد أن الفلسفة السياسية كانت ، ولا تزال ، العدة الرئيسية التي اتخذها كثير من العلماء السياسيين للتنقيب عن النظريات السياسية ، والمبادئ الأساسية التي يصح أن تقوم عليها الدول والحكومات • ومن هؤلاء « أفلاطون » في جمهوريته ، و « أرسطو » في « السياسة » ، و « توما الأكويني » ، و « هوبز » ، و « لوك » و « روسو » ، و « هيجل » ، و « كانت » وغيرهم ، وغيرهم • فالفلسفة السياسية هي من غير شك سلاح بتار لا غنى عنه في يد الباحث السياسي لأنه بدونها لا يستطيع ارتياد المباحث الصعبة الوعرة التي تصادفه •

ثانيا : يجب على السياسي أن يكون مستوعبا للتاريخ العالمي بأسره ، لا تاريخ بلاده فحسب • ولا نغنى باستيعابه للتاريخ أن تتوفر له المعرفة السردية لأحداث التاريخ • فتلك على أهميتها لا تعنى السياسي في المكان الأول • وإنما يعنيه في هذا المكان معرفة الظروف التي مرت بها بلاده ، أو أى بلد آخر ، وأدت الى إيجاد نوع معين من المؤسسات الاجتماعية أو الاقتصادية ، أو السياسية • أى أننا نؤكد على أهمية المعرفة التحليلية ، لا السردية بالنسبة للمشتغلين بالسياسة • فالمعرفة السردية تتحقق بأحد طريقين : المعاشة الفعلية للأحداث الواقعة ، أو دراسة الاثار التي خلفتها الأحداث الماضية • بينما المعرفة التحليلية تتحقق أولا وأخيرا بالنظر الثاقب الى طبيعة هذه الأحداث أو تلك واستكناه أسبابها ، ودواعيها ، وخفاياها ، وإزاحة النقاب عن الظروف التي أدت الى وقوعها • ومعنى ذلك أن المعرفة السردية لابد أن تأتي أولا ، ثم تأتي على أثرها المعرفة التحليلية ، لأننا إنما نعرف الحدث أولا ثم نشرع بعد ذلك في معرفة الأسباب التي انتهت بوقوعه •

وبالمعرفة التحليلية للتاريخ يستطيع السياسي أن يعرف أن شكلا معينه من أشكال الحكومة قد نجح أو قد فشل في ظروف تاريخية معينة ، أو أن يعترف أن بعض أشكال

التنظيمات الحكومية قد حققت على مدى التاريخ نجاحا أظهر، وأبرز، من غيرها وأنها، من ثم، أحق من غيرها بأن تتبع، وينسج على منوالها - ولا ريب في أن الشواهد التي تتحصل للسياسي من هذه المعرفة تؤازره مؤازرة فعالة في تكوين المبادئ والنظريات التي يمكن أن تنطبق على العمليات أو التنظيمات السياسية بصفة عامة - فالمؤسسات السياسية ليست، كما يعتقد البعض، نتاج فكرة طارئة، أو غرض مؤقت، بل هي بالقطع نتاج بطيء، وعلى مراحل، تتجلى شواهد، ومظاهر نجاحه، في مختلف البلدان، وفي أزمان متفاوتة، ومن هنا كانت أهمية التاريخ السياسي، فهو يستمد منه أشكال التنظيمات الحكومية التي ثبت نجاحها على مدى التاريخ الطويل، أو هو يستمد منه موادها الخام التي يستطيع بعد ذلك تسخيرها، وتطويعها بحسب مصعبيات العصر، والظروف الحاضرة *

ثافتا : يجب على السياسي أن يكون ذا دراية خافية بالمؤسسات السياسية الموجودة في عصره سواء كانت في البرد المتأخمه لبلده، أو في أي بلد آخر على ظهر المعمورة - وهذه الدراية تدخل بالطبع في نطاق المعرفة التاريخية، فقد ذكرنا من قبل أن معرفة التاريخ تتحقق بطريقتين أحدهما هي المعاشة الفعلية للأحداث الواقعة - ولديها مع ذلك دراية لا تطف عند حد الملامسة التاريخية للمؤسسات المعاشة في شتى البلدان، بل تتعداها إلى الدراسة المقارنة بينها بحيث تتم الرؤية الصحيحة لما يصل بينها جميعا من نقاط ألتماق والالتقاء، وما يفصل بينها من مواضع الاختلاف والانشطار - وعن طريق مقارنة الأجهزة الحكومية في البلاد المختلفة يستطيع السياسي الحصيف أن يلمح أسمات المشتركة بينها، ويتمق الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذا الاتفاق، كما يستطيع بالمثل أن يدرك الملامح المختلفة المتفردة، والعوامل التي نجم عنها هذا التفرد أو ذاك الاختلاف - ومن معرفة مظاهر الاختلاف والاتفاق، والأسباب الداعية إلى كل، يتسنى للسياسي التوصل إلى القواعد السياسية العامة التي

يمكن تطبيقها في كل حين ، أو على الأقل ، في معظم الأحيان .
من ذلك ، مثلا ، ما اتفقت عليه جميع الدول من أن نظام
البوليس ضروري لحفظ الأمن * أو من أن نظام المخابرات
العامة لازم لهتك الستر عن أعداد الدولة المتربصين بها في
الداخل ، أو لاكتشاف ما تدبره الدولة أو الدول المعادية لها
حتى لا تؤخذ بفتة أو على غير تأهب *

ولورد برايس Lord Bryce يصف المقارنة بين النظم
المختلفة بأنها دراسة علمية لأنها * * تتوصل الى نتائج عامة
يرد النتائج المتماثلة الى الأسباب المتماثلة مع أطراح المؤثرات
المخلة التي ، بوجودها في بلد وانعدامها في آخر ، تجعل
النتائج في انحالات المفحوصة تختلف في بعض النقاط ،
وتتماثل في بعضها الآخر » (١) *

ومن هنا كانت أهمية الدراسة المقارنة للسياسي .
غالباب مفتوح أبدا لتداخل التجارب الانسانية طرأ ،
وامتزاجها ، وتفاعلها ، وتأثر بعضها ببعض الآخر ،
واقترابها منه * فلا غضاضة البتة ، بل الخير كل الخير ، في
أن يقتبس بلد المؤسسات السياسية القائمة في بلد آخر
طلما أن البلدين يمران بنفس الظروف ، ويواجهان ذات
المشكلات ، وطلما أن النظم المقتبسة قد أثبتت قدرتها ،
وفاعليتها ونجاحها في مواجهة الظروف والمشكلات المشتركة .
ولا عجب ، فالأسباب المتماثلة تؤدي بلا ريب الى نتائج
متماثلة * ويبقى بعد ذلك المجال منفسعا لبعض الاختلاف
هنا أو هناك تبعاً لاختلاف في بعض الظروف ، أو بعض
المؤثرات * *

رابعا : يجب على السياسي أن يكون على علم بالقانون .
أقول « على علم » عامدا لأنتى لا أحب أن يفهم من هذا الكلام
أن السياسي لابد له أن يكون فقيها من فقهاء القانونيين *
ومن الحق أن بعض المفكرين السياسيين في القرن التاسع

(١) راجع كتاب لورد برايس « الديموقراطيات الحديثة »

"Modern Democracies

الجزء الأول » صفحة ١٨ * نيويورك *

عشر ولا سيما الألمان منهم ، قد سلطوا الضوء قويا وشديدا على أهمية الدراسة القانونية للسياسى الى حد جعلهم فى الواقع يخلطون بين شيئين متميزين ما كان ينبغي الخلط بينهما بحال وهما :

أولا : ان الدولة كشخصية اعتبارية تقوم بوضع القانون وتنفيذه .

وثانيا : انها كمنظمة سياسية تقوم لخدمة مقاصد اجتماعية بعينها نجملها فيما نسميه بالصالح العام .

والخلط بين هذين الجانبين قد يجعل بعض المفكرين يخلب أحدهما على الآخر على حساب الحقيقة ، والامر الواقع ، تماما كما حدث بالنسبة لعدد كبير من الباحثين السياسيين الألمان فى القرن التاسع عشر حيث نجدهم وقد غلبوا الهدف ائقانونى من وجود الدولة على الهدف السياسى منه . وفى هذه الحالة ينصرف هم الباحث السياسى الى المسائل الدستورية ، ومشاكل السيادة ، ونظام القضاء فى الدولة بغض النظر عما اذا كان الجهاز الحكومى قادرا أم غير قادر بأفعل على تحقيق الهدف النهائى من وجود الدولة وهو : الصالح العام . ومن هنا يحدث الانفصام بين القانون والسياسة من حيث يراد لهما الامتزاج والالتحام . فلا يكون القانون ، كما ينبغى أن يكون ، معوانا على تحقيق الغاية من الدولة ، بل يستقل بذاته ، ويتضخم ثم يتضخم حتى يطفى على السياسة ، وحتى ينسى أنه هدف الرئيسى من وجوده وهو المعاونة على بلوغ الغاية السياسية للدولة ونعنى بها الصالح العام .

وانما يحدث الالتقام المثمر بين القانون والسياسة عندما يحتفظ كل منهما بشخصيته واستقلاله . ثم يعمل كل منهما من ناحيته ، وطبقا لقدراته وكفائاته ، على تحقيق الغاية الاصلية من وجود الدولة وهى الصالح العام . شأنهما فى ذلك شأن جناحى الطائر ، كل منهما يضرب فى أحد جوانب الجسم فى استقلال ظاهرى ، وان كان فى الحقيقة مرتبطا

أشد الارتباط وأقواء بحركة الجناح الآخر ، لأنهما مما يعملان لتحقيق غاية واحدة مشتركة : هى دفع الطائر الى أعلى الآفاق ، أو انهبوط به سالما الى حيث يشاء .

فدراسة الدولة من ناحية الفقه القانونى فحسب انما هى تجاهل غير مأمون المواقب للقوى الاجتماعية ، والاقتصادية ، والدينية ، والنفسية ، والثقافية .. وغيرها من القوى الكامنة وراء كيان الدولة ، والتي تعمل عملها النعوى والظاهر فى خلق القوانين نفسها ، أو الفانها ، أو تعديلها . فما القانون فى حقيقته الا صياغة تشريعية للاوضاع المستقرة فى الدولة . ثم ان القانون ليس هو الكلمة الأخيرة ، أو الصورة الحقيقية ، لكل ما يسع فعلا فى الدولة . فكثيرا ما تتغلب الأوضاع السياسية على المواد القانونية كما يحدث فى بعض الدول التى تمجد دساتيرها المكتوبة الديمقراطية والحرية فى حين أن الفردية والتسلط هما فى الواقع أساس الحكم فيها . مثال ذلك الاتحاد السوفيتى ولا سيما فى عهد « ستالين » الذى كان يتغنى بالديموقراطية فى الدستور الذى وضعه لبلاده سنة ١٩٣٦ فى حين أن استبداده بالسلطة كان موضع نقد شديد من خلفه نيكيتا خروشوف .

ومع ذلك فالعلم بالقانون من ناحيته العامة ضرورى للسياسى لأنه يتيح له الفرصة للحكم الصحيح على النظام النقضائى فى الدولة ، وفهم دستورها فهما واعيا يجنبه العثرات فى تطبيقه ، كما أن الجهل بالقانون الدولى يعرض السياسى لمحنات أكيدة فى سياساته الخارجية لأنه بغير الملم بهذا القانون لا يستطيع السياسى أن يقيم علاقاته ومعاملاته مع الدول الأخرى على أسس ثابتة واعية .

خامسا : وتأتى أخيرا الى أهمية الدراسات الاجتماعية والنفسية لكل من يتصدى للعمل فى الحقل السياسى . وإن هذه الأهمية تتزايد ، وتتماظم يوما بعد يوم .

أولا : لأن السياسى ، طبقا للمفهوم الديموقراطى ،

لا يتعامل مع طبقة أو فئة من فئات الشعب ، بل هو يتعامل مع الجماهير العريضة والواسعة ، وهو من أجل ذلك يجسد نفسه في حاجة ماسة الى التعرف على حالات هذه الجماهير الاجتماعية والانفسية ، ثم انه ، نائيا لا يستطيع ، في عالم اليوم الذى تشابكت مصالحه وتداخلت بصورة لم يسبق لها نظير ، أن يقصر جهده على فهم الحالات النفسية والاجتماعية داخل حدود وطنه فحسب ، بل هو مضطر الى الامتداد بهذا الفهم الى جميع الأوطان والشعوب ، فبغير هذا الامتداد لا يستطيع الهروب من الفشل فى تحقيق مصالح شعبه مع اشعوب الأخرى وهى المصالح التى لا تتحقق الا بالتعامل الذكى مع شعوب العالم كله .

وعلى ذلك فالسياسى الناجح هو الذى يخرج بفهمه ووعيه وحساسيته للملاقة المجتمع الذى يتعامل معه ابتداء من الفرد والأنسة ثم صعودا الى التنظيمات الاجتماعية الأكثر تعقيدا كالتنقابة ، أو المؤسسة ، أو الهيئة ، أو الحزب ... وهكذا . وبدون ذلك لا يستطيع معرفة الدوافع الكامنة وراء سلوك الفرد ، أو النقابة ، أو الموظف ، أو الحاكم ، أو غيرهم من الأفراد أو الجماعات التى لا غنى له كسياسى عن الاحتكاك اليومى بها . ومعرفة اندوافع الحركة للسلوك الفردى أو الجماعى لازمة للسياسى لعدة أسباب منها :

أولا : انها تفيده فى التعرف على الاتجاهات السياسية للجماهير والظروف التى تنشأ فيها .

وثانيا : انها تمكنه من ادراك المدى الممكن فى تغيير أو تعديل أو ضبط العوامل التى أدت الى خلق تلك الاتجاهات .

ثالثا : انه يتعرف عن طريقها على العوامل التى تشكل مسلك الجمهور تجاه الحكومة ، وسياستها ووظيفتها .

رابعا : انها تمكنه من معرفة وسائل الدعاية التى يكون لها التأثير الأكبر فى جمهرة الناخبين .

خامسا : ان معرفة الدوافع السلوكية لدى الأفراد والجماعات تيسر للسياسى مهمة انتنبؤ برد الفعل الذى يمكن

أن يثريه اجراء معين أو سياسة معينة ، لدى الجماهير ،
وبالتالى فانه يستطيع بناء على قدرته على التنبؤ أن يقدم
على ، أو يحجم عن خطوة بذاتها ، أو اجراء بعينه .

سادس - ان حصيلة ذلك كله أن السياسى يكون فى موقع
أفضل يستطيع منه أن يرى بوضوح حقيقة متطلبات الجمهور
السياسية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والثقافية ، والدينية ،
والموجدانية . الخ .

★★★

تلك ، اجمالا ، هى أبرز الشروط أو الصفات التى
نعتقد أنها لازمة للمعنيين بالعمل السياسى . ولا نريد
ياثباتها أن كل سياسى لابد أن يكون مؤرخا ، أو فقيها
قانونيا ، أو أستاذا فى شئون الاقتصاد ، أو عالما اجتماعيا
أو نفسانيا ، فذلك فى رأينا مطلب عسر لأنه فوق طاقة فرد
واحد . وانما نقصد أن لابد للسياسى من المامة سريعة وعامة
بكل هذه العلوم الانسانية لأنه يغير هذه الائمة لا يستطيع
القيام بما هو مطلوب منه كسياسى يتصدى لحل مشكلات شعبه
الكثيرة ، المتداخلة ، المتشعبة المناحى . وعلى قدر ما يتسنى
نه تعمق هذه الدراسات المختلفة على قدر ما تتاح له فرصة
النجاح فى مهمته . وبالطبع فان الفرصة دائما مواتية لأى
زعيم سياسى لتعويض ما قد يمرض له من عجز عن الاحاطة
الشاملة العميقة بكل هذه العلوم عن طريق الاستفادة بعلم
وخبرات المستشارين المتخصصين .

★★★

قبل أن نختم هذا الجزء نحب أن نعيد الى الأذهان أهم
الحقائق التى أحطنا بها فيه :

أولا : ان السياسة فى اعتقادنا هى الوسطة التى تنتقل
بها الديمقراطية من أفق النظر الى مجال العمل ، ولذلك
كان حتما لازما أن يكون الحديث عنها هو المنطلق الحقيقى
لحديث عن الديمقراطية .

ثانيا : أن واسطة الشيء لا بد أن تكون على مستواه ،
ولذلك يجب أن تكون السياسة على مستوى الديمقراطية
نقاء وسموا حتى يجيء النقل أميناً وطبق الأصل بقدر
الامكان .

ثالثا : لكي يتحقق للسياسة ما نرجوه لها من كفاءة في
النقل الأمين كان لا بد لنا من أن نستبعد المفهوم القديم لها
القائل بأنها إنما تقوم على المعايير الخلقية كالكذب ،
والاحتيال ، ونحل محله المفهوم الصحيح وهو أن السياسة علم
حقيقي متكامل له أصول ، ومناهج للبحث .

رابعا : ويترتب على هذا المفهوم الصحيح أن السياسة
لها علاقة وثيقة بسائر العلوم الاجتماعية ، وأنها تتفاعل
معها عطاء وأخذاً ، وتتضامن وإياها في تحقيق الفهم
الصحيح ، والغايات الأصيلة ، لمحور الدراسات الاجتماعية
كلها وهو الإنسان .

خامسا : كذلك فإن المفهوم العلمي للسياسة يتأدى بنا
في نهاية المطاف الى وضع عدة شروط نرى أنها ضرورية لكل
من يتصدى للاشتغال بالسياسة . وهذه الشروط تنبع في
حقيقة أمرها من تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين العلم
السياسي وسواء من العلوم الاجتماعية التي تتوفر على دراسة
الإنسان، وتحليل طبائعه ، في حركاته وسكناته ، وفي
حاضره وماضيه ومستقبله . . .

السيادة القانونية

وننتقل الآن إلى الوجه الثاني للسيادة وهو ما يسمى
بالسيادة القانونية •

وحيث ننظر إلى هذا الوجه من وجوه السيادة فلا بد أن تكون نظرتنا من زاوية واحدة لا تتغير ، ونعني بها زاوية القانون إذ السيادة بهذا المعنى لا تزيد عن كونها نظرية قانونية بحتة ، يحتفى بها فقهاء التشريع قدر ما يحتفى بها علماء السياسة ، بلا خلاف ، أيا كان ، فى طبيعة هذا الاحتفاء ، أو بواعثه ، أو درجته •

وتمثل السيادة القانونية فى تلك السلطة التى يكون لها الحق انتهائى فى التعبير القانونى عن أوامر الدولة العليا • وقد تتركز تلك السلطة فى فرد أو فى هيئة ، ولكنها ، فى أى من هاتين الحالتين ، لها وحدها الحق المطلق فى إصدار القوانين المعبرة عن إرادة الدولة • فالبرلمان الانجليزى ، مثلا ، هو صاحب السيادة القانونية فى بريطانيا ، لأنه لا توجد هناك سلطة قانونية أعلى منه يجوز لها أن تعدل أو تلغى القوانين التى يقرها ، أو أن تقبل الالتماسات فيها ، حتى فيما لو كانت هذه القوانين متعارضة مع أقدم الحقوق الفردية • فصاحب السيادة القانونية هو صاحب الكلمة العليا ، التى لا معقب عليها ، فى سن القوانين ، أو تعديلها أو إلغائها •

ولا ممارسة في أن الدولة ، أى دولة ، فى حاجة ماسة الى وجود سلطة قانونية عليا ، او نهائية ، تعمل على اقرار الامن والنظام فيها . ولكى تستطيع هذه السلطة ان تؤدي الغرض من وجودها كان لايد للكلمتها ان تكون قاطعة ، ونهائية بمعنى أنه لا يجوز لسلطة اخرى أن تعارضها ، او تناقضها ، أو تنافسها فى السلطان . فالدولة تتألف من عدد هائل من المؤسسات أو الجماعات الانسانية (١) ، ولكل واحدة منها اختصاص ، أو سلطة معينة ، فى مجال نشاطها . فالشركة مثلا تسير على هدى قوانين ، أو لوائح ، بذاتها ، وكذلك النقابة ، أو الحزب ، أو المؤسسة أيا كانت . وهذه القوانين أو اللوائح تمد نهائية وقاطعة بالنسبة للعاملين فى هذه الهيئات . ولكن الدولة هى التنظيم الاجتماعى الكبير الذى يستوعب كل هذه المؤسسات ، أو هذه الجماعات الانسانية ، ولذلك كان حتما أن تكون صاحبة السلطة الأعلى التى تخضع لها كافة السلطات الأقل التى تتمتع بها الهيئات التابعة للدولة ، أو الداخلة فى نطاق حدودها . وتنتج هذه الحتمية من انه يجب على الدولة أن تستهدف « الصالح العام » وتعمل على تحقيقه . فلا مناص ، والأمر كذلك ، من أن تكون لها الكلمة الأخيرة فى اصدار القوانين التى عن طريقها تستطيع أن تفصل فى المنازعات التى تشجر بين المؤسسات المختلفة ، وأن توائم بين مصالحها المتناقضة بما يماونها على تحقيق الصالح المشترك بينها جميعا . ولا ريب فى انه اذا لم تتحقق هذه الموازنة وذلك الفصل فان الأمر فى الدولة كلها يؤول الى الاختلال والارتباك والفوضى .

وسلطة الدولة النهائية فى اصدار القوانين وتطبيقها على رعاياها ، أى داخل حدودها ، هى ما تسمى بسيادة الدولة القانونية الداخلية ، وهى تقابل سيادتها القانونية الخارجية التى تتمثل فى استقلالها الخارجى ، أى عدم خضوعها لأى قانون تصدره دولة أخرى . ولئن كان البحث

(١) راجع الفصل الذى كتبناه عن المؤسسات فى كتابنا « الديمقراطية وفكرة الدولة » .

فى السيادة الخارجىة لىس مما ىمتىنا فى هذا المقام فأننا لا نرى بأسا من تسجىل عدة حقائق بارزة حول هذا الموضوع :

اولاها : أن السيادة انقانونىة الخارجىة تتمثل ، كما قلنا ، فى عدم التزام الدوله بأى قانون تصدره اىة دولة أخرى . فأصغر الدول حجما ، وأقلها كثافة فى السكان ، تتمتع بنفس القسط من السيادة القانونىة الخارجىة الذى تتمتع به أكبرها حجما ، وأكثرها عددا .

وثانىتها : أنه ىترتب على ذلك أن لىس هناك مسطرة قانونىة أعلى فى المجتمع الدولى تخضع لها جمىع الدول ، وتلتزم بالقوانين التى تصدرها . ومعنى ذلك أننا لو نظرنا الى الجنس البشرى كله على أساس أنه مجتمع واحد ، ىعيش فى كون واحد ، فأننا عندئذ ىجب أن نسلم بأن هناك « جماعىة » للسيادة فى هذا المجتمع ، أى أن كل دولة فىه تمارس سيادة قانونىة مطلقة من كل قىد . وعلى ذلك فإن الوضع فى هذا المجتمع البشرى هو بالتمام نفس الوضع فى أى دولة ىنعدم فىها وجود سلطة علىا لها الحق غىر المنازع فى ممارسة السيادة القانونىة .

وثالثتها : أن جماعىة السيادة فى المجتمع الدولى هى الحقیقة الكامنة وراء كثرة المناعازت الدولىة ، وعدم الحسم الباتر فى هذه المنازعات . فلو قدر لأسرة الأمم أن تخضع لهیئة أعلى لها السلطة النهائىة فى اصدار القوانين ، أى لها وحدها حق التمتع بالسیادة انقانونىة على الصعید الدولى ، لأصبح من الممكن وضع حد لكثیر من الخلافات الناشبة بین الدول ، واحداث المواءمة ، بالقدر المستطاع ، بین مصالحها المتصارعة . ىبىد أن المناداة بضرورة وجود مثل هذه الهیئة هى فى الوقت نفسه مناداة بأن تتنازل لها الدول عن سیادتها انقانونىة الخارجىة ، وتقنع فقط بممارسة سیادتها الداخلىة . وهو أمر صعب التحقیق اذا أدخلنا فى الحسبان تاریخ العالم ، والمتواضعات التى اتفق علیها منذ كان .

ورابعتها : أن ادراك هذه الحقيقة هو ما حفز الدول إلى محاولة التخلص من الفوضى التي تردت فيها العلاقات الدولية وذلك بالحد من السيادة الخارجية القانونية للدول . وقد اتبعت في هذا الصدد وسائل عدة : منها إبرام المعاهدات بين بعضها البعض ، وتوقيع اتفاقات الأمن المشترك وتطوير القانون الدولي ، وإنشاء المنظمات الدولية كمنظمة الأمم المتحدة والهيئات التابعة لها . غير أن هذه الوسائل مازالت تمسورها الجدية ، وقوة الفاعلية ، والنية الحسنة . فالمعاهدات ، مثلا ، هي في أحسن حالاتها اتفاقات بين أطراف متكافئة ، وكاملة انسيادة داخليا وخارجيا . واتفاقات الأمن كثيرا ما تستخدم لتهديد الأمن ، ودعم التكتلات . والقانون الدولي لم يصل بعد إلى مرحلة الالتزام والجبر ، وليست هناك هيئة دولية قوية لها قوة مادية كافية لتحقيق التزام جميع الدول بأحكامها طوعا أو كرها .

ولهذا نجد أن بعض الدول المنضمة إلى هيئة الأمم المتحدة تضرب عرض الحائط بقراراتها وأحكامها . بل إن انضمام الدول إلى هذه الهيئة مازال يعتبر مسألة اختيارية تتعلق بمشيئتها ، أي مشيئة الدول ، ورضاها .

ونخلص من هذه الحقائق الأربع التي سجلناها إلى أن السيادة الخارجية الكاملة أو بعبارة أخرى ، الاستقلال التام ، حقيقة تتعارض ، إلى حد متفاوت بعدا أو قربا ، مع حتمية وجود نظام دولي تخضع له جميع الدول منعا للفوضى في العلاقات الدولية . ولهذا كان لا بد من وجود انتصاف بين سيادة الدول الخارجية وبين الواقع العالمي الذي يحاول أن يفرض نفسه يوما بعد يوم ، وأن يجد لنفسه التعبير القانوني في صورة قانون دولي متطور ، وملزم لكافة الدول ، وهيئة دولية قادرة على فرضه بالقوة المادية إن لزم الأمر . ولئن كان هذا التصادم لم يسفر بعد عن نتائج حاسمة إلا أن بواكير هذه النتائج تشير إلى :

أولا : أنه لا توجد أية دولة معاصرة تستطيع أن

تمارس ، على الصعيد الدولي ، حرية فى العمل كاملة ، وغير محدودة • فمثل هذه الحرية لايد أن تصطدم مع الحريات المماثلة التى يمكن أن تمارسها الدول الأخرى • ومن ثم فإن الدول جميعا ، ومن تلقاء نفسها ، بدأت تحس بضرورة الحد من هذه الحريات ، وتتصرف كما لو كان هذا انحد قائما بالفعل ، ويحكم القانون •

ثانيا : ان الأوضاع الاقتصادية فى العالم قد أصبحت بحيث لايمكن لأى دولة أن تحقق مايسمى «بالاكتفاء الذاتى» • وعلى ذلك فإن جميع الدول ترى أنه من اسحتم اللازم أن تتشكل علاقاتها بعضها ببعض على أساس حاجاتها المتبادلة ، ومصالحها المتداخلة • وهذا بالطبع لا يعطى أية دولة أية فرصة للتصرف على هواها بالنسبة لعلاقاتها بالدول الأخرى •

ثالثا : ويتأسس على ذلك أن كثيرا من الفقهاء القانونيين ينكرون سيادة الدولة الخارجية اذا كان معناها أن كل دولة هى الحكم الأول والأخير فيما تلتزم به تجاه الدول الأخرى ، وأنها حرة حرية كاملة فى أن تضع بنفسها المقاييس التى ترجع إليها فى علاقاتها الخارجية ، أو سلوكها الخارجى ان صبح هذا التعمير •

ومؤدى هذا كله أن هناك قيذا ، لاشك فى وجوده ، على السيادة القانونية الخارجية • فهل يوجد قيد مثله على سيادتها الداخلية ؟؟ • • • ؟؟

قلنا فيما سبق أن السلطة صاحبة السيادة القانونية فى أية دولة لها الحق المطلق فى اصدار القوانين ، أو إلغاءها ، أو تعديلها ، حسبما ترى • وضررنا المثل بالبرلمان الانجليزى وحقه فى اصدار أى قانون حتى لو كان متافيا لأقدس الحقوق الفردية • فهل يعنى ذلك أن السيادة القانونية الداخلية مطلقة ، غير محدودة ، وانها متحللة من كل قيد ؟؟ • • ؟؟

وهنا يجب علينا أن نميز بين شيئين : سلطة القانون الوضعى ، وحقائق المجتمع الانسانى • فاذا أخذنا فى

اعتبارنا سلطة القانون الوضعي ، فان اجابتنا على الأسئلة الآتية هي : نعم ، السيادة القانونية الداخلية مطلقة ، وغير محدودة - أى انه لا توجد سلطة أخرى ، غير السلطة صاحبة السيادة القانونية ، لها الحق في إصدار القوانين التي تناقض أو تمارض القوانين التي تصدرها السلطة صاحبة السيادة . فالسلطة صاحبة السيادة القانونية هي ، كما قلنا من قبل ، السلطة صاحبة الحق النهائي في التعبير القانوني عن أوامر الدولة العليا .

أما اذا أخذنا في اعتبارنا حقائق المجتمع الانساني فاجابتنا هي : لا ، ولا مرأ . فمن غير المعقول أن تتحلل السيادة القانونية من الواقع الانساني الاجتماعي ، وأن تتمرد على جميع القوى والعوامل التي تقف وراءها ، وتمنعها وجودها نفسه .

وتتمثل القيود التي ترد على السيادة الداخلية في ثلاثة أمور :

أولها : القانون الطبيعي وسلوك الانسان .

وثانيها : الارادة الشعبية أو ما يسمى بالسيادة السياسية .

وثالثها : هو القوى المادية الطبيعية .

ولقد سبق أن حاولنا القيام بمعض الضوء على القيد الأول وهو القانون الطبيعي ، أو الأخلاق بصفة عامة ، وذلك عند مناقشتنا لماهية العلاقة بين السلطة والأخلاق ، ثم للوجه الأخلاقي للسيادة . ولا بأس من أن نعيد هنا ، جملة واحدة ، بمعض الأفكار التي وردت آنفا متفرقات .

و.أول ما نلاحظه في هذا المقام هو أن القانون الطبيعي أو الأخلاق هي أهم قيد يحد من انطلاق السيادة القانونية على غير هدى . فصاحب السيادة القانونية مقيد بالعمل على تحقيق الغرض الذي من أجله كانت الدولة ، وهو الصالح العام . فأى قانون يناقض ذلك الغرض ، أو يأخذ عليه

سبيله ، يمد باطلا ، ولا تثريب على الأفراد ان هم تحلوا من
تبعية الالتزام به . وكذلك فان صاحب السيادة القانونية
يعطى الأفراد سببا للتحلل من التزامهم بالقوانين التي
يصدرها ، اذا جامت هذه القوانين مناقضه للمبادئ الخلقية
الموافقة لطبيعة الانسان ، أو كان فيها مماس بانسانيتهم ،
أو اهدار لكرامتهم . وعلى الجملة فان مجافاة القوانين لاحكام
القانون الطبيعى تفقد شرعيتها ، وتبرر عدم الالتزام
بها . وبالمثل فان المشرعين والحكام يضمنون انفسهم موضع
من يخالف تعاليم القانون الطبيعى بسنهم قوانين خارجه على
احكامه ، والاصرار على تنفيذها .

ومن الحق أن القانون الطبيعى ليس ، بحكم طبيعته ،
قيدا ماديا محسوسا قادرا على أن يعوق صدور ، أو تنفيذ ،
القوانين التي تناقضه . فلا يمكن أن نتصور كيف يكون
القانون الطبيعى قوة مادية تتاح لها امكانية احباط القوانين
الوضعية التي تخالفه . وقصارى ما يقال فى هذا الصدد هو
أن القانون الطبيعى يعتبر بمثابة المناخ الذى تتكيف به
القوانين الوضعية . أى أنه يمثل الروافد الخلقية التى
تسليها ، والتربة التى تنمو فيها . أو ، بأسلوب آخر ، انه
الظروف التى تنشأ فيها القوانين الوضعية ، ومن ثم فانه
يترك عليها طابعه الذى لا تخطئه العين ، ولا يجحد اثره .
فصاحب السيادة القانونية نفسه غالبا ما يأخذ فى اعتباره
هذا القيد الخلقى فلا يعتسف قانونا خارجا عليه ، بل نراه
يلتزم تماما بكل المبادئ الخلقية المسلم بها ، والمتواضعات
الاجتماعية المتفق عليها . وفى الحالات النادرة التى يخرج
فيها المشرع على هذا القيد فاننا نرى القانون الطبيعى يعمل
عمله على الجانب الآخر فيثور الأفراد على القانون المعتسف ،
ويرفضون اطاعته ، والالتزام به .

وإذا كانت الحقيقة هى أن للحكومات قوى مادية بحثة
تستطيع أن تفرض بها القوانين اللا أخلاقية ، أى المجافية
لمبادئ القانون الطبيعى ، وتقسر الناس على طاعتها ، فان

ذلك لا يطمعن البتة في صدق ما نقوله من أن القانون الطبيعي يعد قيذا ظرفيا ، ان جاز هذا التعبير ، على السيادة القانونية - فالطاعة في مثل هذه الأحوال تنشأ من القوة لا من الحق - والقوة من غير حق يدعمها ، ويبرر استئدامها ، ليست الا بطشاً وطنيانا - ومن ثم فانه حينما تلجأ الحكومة الى القوة المادية القاهرة لفرض انقوانين اللا خلقية فانها تفقد شرعية وجودها وتصبح حكومة ديكتاتورية ويجوز للشعب ان يتبع الطريقة المتاحة له للتخلص منها ، واسقاطها -

ولنضرب لذلك كله مثلاً قانوناً يرخص لطائفة ان تقتل اخرى ، او آخر يبيح ممارسة الدعارة في الطرقات العامة - وتلاحظ في هذه الحالة أن القانون سيمر بالضرورة الحتمية في مرحلتين اثنتين :

أولاهما : أن صاحب السيادة القانونية سيفكر ألف مرة قبل اصداره لأنه ينافى المبادئ الخلقية بشكل قاضح صارخ وهو ملتزم خلقياً بالآ يخرج على هذه المبادئ - وفي الغالب الأعم أن هذا القانون ، أو أشباهه ، لن يكتب له الوجود على الإطلاق -

وثانيتها : أنه بفرض أن صاحب السيادة كان من السفه ، وفساد الرأي ، بحيث صوغت له نفسه اصدار هذا القانون ، فان سخط الرأي العام وهياجه حياله سيكونان من القوة بحيث لا يمكن معهما الا سحب القانون ، أو سقوط صاحب السيادة ليفسح المجال لمن يستطيع أن يلتقى مع المبادئ ان خلقية التي يؤمن بها المجموع - وفي هذه الحالة يمكننا أن نقول ان الشعب نفسه هو الذي يصبح ، وبحكم القانون الطبيعي ، ملتزماً التزاماً خلقياً بمناهضة هذا القانون اللا خلقى والغائى ، أو بالثورة على صاحب السيادة واسقاطه -

وتنتهى من ذلك الى أن القانون الطبيعي قيد لا شك فيه على السيادة القانونية - وهو وان كان قيذا ظرفياً ، أى

متمثلا في مجموعة الظروف التي تحيط بوضع القوانين ، وتنفيذها ، الا أنه على الرغم من ذلك ، بل هو لذلك ، يمد من اقوى القيود الواردة على السيادة القانونيه ، واحترها فاعلية . ومصدر القوة والفاعلية في هذا القيد هو انه يحيط بالقانون في حالتي وضعه وتطبيقه . اى انه يقيد المشرع فلا ينطلق في تشريعه مع هواه ، كما يقيد الشعب فلا يتقبل من القوانين الا ما يتسق مع طبيعة الانسان ويتمتع مع ما هو حقيق به من مبادئ الأخلاق .

اما القيد الثانى الذى يرد على السيادة اتقانونية وهو الذى يتمثل في الارادة الشعبية ، أو السيادة السياسية ، فسنعود الى الحديث عنه بعد قليل عندما نأتى لمناقشة الوجه السياسى للسيادة . ونكتفى الآن باثبات بعض انقاط البارزة بهذا الصدد .

وأولى . هذه النقاط هي أنه بينما القيد الأول قيد معنوى أو فلسفى فان القيد الثانى ، أى السيادة السياسية ، هو فى حقيقته قيد مادى يشكل رادعا قويا يكبح بالفعل شطط صاحب السيادة اتقانونية .

وثانيتها : هي أن السيادة السياسية ، لكونها قوة رادعة محسوسة تتمثل فيما يسمى بالرأى العام ، تعتبر بحق الينبوع الحقيقى الذى تستمد منه السيادة القانونية وجودها . بمعنى أنه لا يمكن طبقا للمفهوم انديموقراطى السليم ، أن توجد السيادة القانونية الا بموافقة الشعب صاحب السيادة السياسية . وحينما يقع الخلف بين صاحبي السيادة فان الكلمة الأولى والأخيرة هي بلا نزاع لصاحب السيادة السياسية .

وثالثتها : أن وقائع التاريخ نفسه تثبت أن الحاكم لا يستطيع مهما بلغ بطشه ، وتسطله أن يهمل شأن السيادة السياسية ، أو يتفاضى عن تأثيرها الخطير . فلنفرض مثلا أن انقلابا شيوعيا وقع في إحدى البلاد المسلمة فان صاحب السيادة القانونية لا يستطيع أن يجهر بعدائه السافر للدين

لأنه عندئذ يقامر بنجاح انقلابه ، ويؤلب الرأى العام عليه بطريقة قد يكون فيها القضاء المبرم على حكومته ، بل وعلى ايه فرصة اخرى قد تتاح فى المستقبل للمتمكين لمذهبه فى هذا البلد أو أى بلد مسلم آخر .

ولقد كان ذلك هو ما حدث تماما بالنسبة لحكم عبد الكريم قاسم فى العراق . فقد استعان بالعناصر الشيوعية التى وجدت فرصتها للدعوة للمذهب علانية ومحاربة اندين من جملة المعتقدات الراسخة التى حاربتها . وكان رد الفعل هو ثورة عارمة على الحكم كله ، ومطاردة عنيفة لا هوادة فيها للشيوعية والشيوعيين هناك وفى أى بلد عربى آخر .

ورابعتها : أننا حين قلنا أن البرلمان الانجليزى يستطيع اصدار أى قانون حتى ولو تعارض مع أقدم الحقوق الفردية لم تكن نمنى أن مثل هذا العمل غير متبعون بالأخطار المندرة بإنتهاار السلطة القانونية نفسها . بل كنا نمنى أولاً وأخيراً أن للبرلمان الانجليزى ، بحسبانه صاحب السيادة القانونية الداخلية ، أن يصدر مثل هذا القانون لأنه يملك ، من وجهة النظر القانونية البحتة ، صلاحية إصداره . بيد أن اصدار القانون شىء ، ورد الفعل المترتب على صدوره شىء آخر . فلو واثت البرلمان الانجليزى الشجاعة على اصدار قانون يمس حق الفرد فى الاجتماع ، أو الانتخاب ، مثلاً ، فإن رد الفعل فى الأوساط الشعبية ، أى عند صاحب السيادة السياسية ، سيكون من العنف بحيث لا يستطيع البرلمان أن يتم دورته ، فضلاً عن أن يعاد انتخابه مرة أخرى .

ويتحصل لنا باستعراض هذه النقاط الأربع أن السيادة السياسية قيد فعلى ماذى على السيادة القانونية ، فلا يستطيع المشرع ، بغير مجازفة خطيرة بوجوده ، أن يتجاهل عادات الشعب ، ومعتقداته ، ونواذعه ، واتجاهاته ، وعواطفه ، فى أنوقت الذى يملك فيه الصلاحية القانونية المجردة لاصدار القوانين أو الفائها ، فإن هناك قوة حقيقية ، قادرة

على العمل حين تشاء ، هي التي تعدد له بالفعل ما يجب ،
ومالا يجب ، عليه عمله تلك هي قوة الشعب ، أو
السيادة السياسية .

ونصل الآن الى القيد الثالث ، والأخير ، ونمنى به
القوى المادية الطبيعية . وعلى الرغم من أن هذا القيد واضح
وضوح البدايات المسلم بها ، فاننا نؤثر اثباته استكمالا
لعناصر البحث أولا ، وثانيا لأن ذلك مما يساعدنا على
ادراك الفرق بين السيادة القانونية والقوى التي تؤثر فيها ،
وتحد منها .

فمن الناحية القانونية البحتة تستطيع أية دولة أن
تصدر قانونا يمنع هطول الأمطار ، أو تفجير البراكين ، أو
وقوع الزلازل . وقد يستوفى هذا القانون كل الاجراءات
والشكليات التي تجعل منه قانونا صحيحا مائة في المائة .
ولكنه مع ذلك يظل قانونا سخيلا ، يدل على الحق والسفه ،
حيث لا يمكن تطبيقه بحال من الأحوال .

وهنا يتجلى بوضوح انفرق بين الصلاحية لاصدار
القوانين ، وهي الصلاحية التي يتمتع بها صاحب السيادة
القانونية ، وبين امكانية التنفيذ ، وهي الامكانية التي
تحدها حقائق المجتمع الانساني ، وطبيعة القوى التي تتحكم
فيه . ففى حين تكون الصلاحية القانونية غير المقيدة من حق
صاحب السيادة القانونية بلا معقب ، فان القوة الاجتماعية
المختلفة ، التي أُلحنا اليها آنفا ، تشكل قيودا حقيقية لا مراء
فيها أولا على المشرع وهو يضع القوانين ، وثانيا على
امكانية تطبيق القوانين المتصادمة معها .

★★★

وفى الاسلام فان الحاكم والمحكوم سواء أمام الشريعة
الاسلامية التي تقوم أساسا على مبادئ خلقية قوامها العدل
المطلق .

جاء رجل من أهل مصر الى عمر بن الخطاب رضى الله

عنه فقال : يا أمير المؤمنين ، سأبقت ابن عمرو بن العاص (والى مصر) فسبقته ، فجعل يضربني بالسوط ويقول : أنا ابن الأكرمين . فكتب عمر الى عمرو بن العاص يأمره بالقدوم عليه ويحضر ابنه معه ، فقدم عمرو وابنه ، فقال عمر : أين المصري ، أخذ السوط فاضرب فجعل يضرب ابن عمرو بالسوط ، وعمر يقول له : اضرب ابن الأكرمين ، ثم قال للمصري : ضعه على صلعة عمرو ، قال يا أمير المؤمنين إنما ابنه الذي ضربني ، وقد اشتفيت منه ، فقال الفاروق عمر لعمرو بن العاص هذه الكلمة التي ذهبت في التاريخ مثلا « منذ متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ؟ وهذا هو سيدنا علي بن أبي طالب ، رضى الله عنه : في خلافته يفقد درعا ويجدها مع يهودى يدعى ملكيتها فيرفع أمره للقضاء فيحكم لصالح اليهودى ضد الخليفة .

فمن هو صاحب السيادة القانونية هنا ؟؟ ليس الحاكم ، وليس المحكوم . . . وإنما الشريعة وما تنص عليه من قيم الحق والعدل . .

حكم الشعب

« أولا »

« نظرة عامة »

اتفقت آراء الثقات من المفكرين السياسيين على أن الديمقراطية هي سيادة الشعب (١) أو بعبارة أخرى ، حكم الشعب ، فهي توجد حيث وجد ، وبغيره لا يقوم لها كيان . ومن ثم يتعين على الباحث فى الديمقراطية أن يتخذ البحث فى السيادة منطلقا له ، لأن البدء من غير هذا المنطلق انما هو قفز على عجل الى حيث لا تؤمن العثرات ، أو على الأقل ، الى حيث لا يضمن الصواب .

والقول بأن الديمقراطية هي « سيادة الشعب » كافى فى حد ذاته للإشارة الى الجنب الشديد الذى ثار حول معنى « السيادة » ومدلولها . فإذا كانت الديمقراطية تقضى بأن تكون السيادة للشعب ، فهل معنى ذلك أن قد كانت هناك مذاهب أخرى تنادى بأن تكون السيادة لغير الشعب ؟؟

الواقع ان السيادة تعرضت لتفسيرات وتمريفات شتى ، بعضها متناقض أشد التناقض وأقواه . فهناك من يمتدد بأن السيادة لا تعنى فى حقيقة أمرها سوى سيطرة الدولة سيطرة كاملة مطلقة على حياة كل فرد من أعضائها ، وعلى حقوقه ، وواجباته .

وتبعا لهذا المفهوم فان الفرد ليس له امتقلال منفصل

(١) راجع الفصل الأول من كتاب « الديمقراطية ونكرة الدولة » للمؤلف .

عن استقلال الدولة ، وليست له حرية التصرف خارج نطاق الحدود التي ترسمها له . والقائلون بهذا هم أنصار الحكم المطلق .

وهناك على الطرف الآخر من يعتقد بأن الدولة ليس لها سلطان خاص على الأفراد وانها تتساوى بهذا الصدد مع غيرها من المؤسسات الاجتماعية المختلفة . وتبعا لهذا المفهوم فإن الفرد يخضع في الحق لقوى تنظيمية مختلفة تتمثل في الأسرة والمدرسة والشركة ، والنقابة ، والحزب . وغيرها . وما قوة الدولة في هذا المجال وعلى ذلك الاعتبار الا إحدى هذه القوى الكثيرة ، لا تزيد عليها ، ولا تنقص عنها . والقائلون بهذا هم أصحاب نظرية « تمدد السيادة » أي كينونتها في أكثر من هيئة أو مؤسسة واحدة .

وبين هذين الطرفين المتنافرين اعتقادات أخبرى تخف بينها ، بدرجات متفاوتة ، حدة التناقض والاختلاف .

ولئن كانت كلمة « السيادة » لم تحظ بالاستعمال المنظم الا في الهزيع الأخير من القرن السادس عشر منذ برز الكاتب الفرنسي ، جان بودان Jean Bodin على مسرح الفكر السياسي ، إلا أنها مع ذلك ظهرت في كتابات المفكرين القدماء من أمثال أرسطو ، وشيشرون . فأرسطو يحدثنا عما أسماه بـ « القوة العليا » وشيشرون يحدثنا عن « السلطان الأعلى » . وهذان التعبيران يتفقان مع لفظ « السيادة » على مدلول واحد ، وإن اختلفوا جميعا في تركيب الحروف . وهذا المدلول هو أن هناك في الدولة ، أي دولة ، قوة أو سلطة أعلى من سائر القوى والسلطات ، وأن على الجميع بناء على ذلك أن يلتزموا بطاعتها ، والامتثال لها . هذه القوة تتسلم القمة من الهرم الاجتماعي فلا بد بالتبعية أن تكون غيرها من القوى أقل منها وأدنى ، سواء كانت هذه القوى فردية أي صادرة عن فرد بذاته ، أم اجتماعية أي صادرة عن تنظيم اجتماعي أيًا كان خطره .

ثم كان حتما مقضيا أن يختلط في الأذهان مفهوم

السيادة أو السلطة الأعلى في العصور الوسطى . فلقد كانت العصور الوسطى نهيا لنظام الاقطاع الذى خضعت الحكومة فيه لعوامل الولاء انشخصى لسيد الأرض المطاع . وكان الملك الطبع ، رأس النظام الاقطاعى ، وبذلك فان السيادة تركزت فى شخصه ، وانحصر مدلولها اذ ذاك فى نوع من الالتزام بالولاء له لأنه كان يمثل المصالح الحقيقية لأصحاب الأراضى الذين كانوا بدورهم يفرضون الطاعة والولاء على جمهور الفلاحين .

وزاد من ارتباك مفهوم السيادة فى عصر الاقطاع ذلك الصراع على السلطة الذى نشب بينه وبين الكنيسة . فالاقطاع كان سلطة منظورة ، مشهودة للعيان ، فى يدها الرزق . ولقمة العيش . والكنيسة كانت تعد بعياة أبقي ، وجنة خالدة ، وتمنح جوازات المرور اليها صكوكا للفران . وكان الفلاح حائرا فى ذاك الصراع لا يدرى الى أى الجانبين يتوجه بولائه : الجانب الذى يستطيع أن يمسك عنه لقمة العيش ويميته جوعا ، أم ذلك الذى يهدده بالعذاب الأبدي ان خالف عن أمره ، ويمنيه بالنعيم المقيم ان صدع به وإطاعه ٩٩٠٠

وفى ظل هذه العيرة تمسك التحديد الدقيق لجهة الولاء : الكنيسة أم الملك ؟؟ وبذلك ضاعت معالم السيادة ، واختلط الأمر فيها اختلاطا شديدا لأنها كانت لا تقوم الا على الولاء الشخصى الذى لم تعرف جهته على وجه القطع واليقين .

سيادة قائمة على الولاء الشخصى ، وولاء شخصى حائر لا يعرف الى أين يتجه . . ذلك هو باختصار الارتباك الذى وقع فيه مفهوم السيادة فى العصور الوسطى ، فلم يبق لنا منه شيء يمكن أن ننتفع به .

وفى غمرة هذا الارتباك لم يكن من الممكن تحديد أى مفهوم ثابت مستقر لمعنى الدولة الذى وقع هو الآخر فى دوامة الارتباك المعجبة . فكانت الدولة هى الملك أحيانا ،

وكانت هي البابا أحيانا أخرى ، ثم كانت شيئا حائرا بين الملك والبابا في معظم الأحيان . وسواء استقر الأمر للملك أم للبابا ، أم مضى بينهما حائرا لا يعرف القرار ، فلقد كان مفهوم الدولة في كل هذه الحالات مرتبطا أشد الارتباك ، لا نستطيع أن نجد فيه شيئا ذا غناء . فالدولة في أحسن حالاتها شخص واحد يأمر فيطاع ، ونستطيع تنظيم اجتماعيا مركبا اقتضته طبيعة الانسان الاجتماعية . ولذلك لم يكن غريبا أن يصيح لويس الرابع عشر ، ملك فرنسا ، صيحته التاريخية المشهورة « أنا الدولة » وهي الصيحة التي تلخص مفهوم العصور الوسطى الخاطيء لمعنى الدولة .

ف « أنا الدولة » عنوان على السلطة غير المحدودة بقوة أخرى أو بقانون ، سواء كان ذلك القانون وضعيا أم سماويا .

★★★

من هذا المفهوم للسلطة غير المحدودة يأخذ « جان بودان » Jean Bodin تعريفه للسيادة الذي يعتبر بحق أول تعريف حديث لها .

فهو يقول في مستهل كتابه : « ستة كتب عن الدولة » (١) :
« الدولة هي مجموعة من العائلات وممتلكاتها ، تخضع لسلطة أعلى ، وللمنطق » . وهكذا تضييع ملامح الشخصية الفردية في تعريف « بودان » . فالفرد لا وجود له إلا في إطار التنظيم الاجتماعي الأساسي وهو الأسرة التي يعتقد « بودان » أنها ضرورة جد لازمة لوجود الانسان . ودولة « بودان » إذن ليست مجرد حشد من الأفراد المتناثرين ، بل هي كيان جماعي يتألف من سلسلة هائلة من التنظيمات الاجتماعية والهيئات المختلفة التي تتوحد وتتضافر كأعضاء الجسد ليتكون منها في النهاية جسم واحد متكامل هو الدولة . والأزمة هي الخلية الأساسية في ذلك الجسم ، أعنى في هذه

(١) Six books concerning the state. مقتبسة من كتاب F. W. Coker

Readings in Political Philosophy.

ترجمات في الفلسفة السياسية
بيروت سنة ١٩٦٨ - نسخة ٣٧٠٠

الدولة التي تتكون من غيرها من التنظيمات الاجتماعية كالشركة ، والنقابة ، والنادى ، وما الى ذلك من التنظيمات الاجتماعية التي هي في طبيعتها أصغر من اكيان الأم وهو الدولة . هذه التنظيمات الأصغر قد تتحد نتيجة عوامل مختلفة كالصدقة أو القرابة ، أو المادة ، أو الاتفاق أو للتوافق .

بيد ان الدولة ، كما يقول « بودان » لا تتحد بحكم هذه العوامل المؤقتة العارضة ، وانما تتحقق وحدتها على انصورة المطلوبة بامل واحد حاسم هو : القوة . ولا غرابة في ذلك لأن المواطن عنده هو في الواقع ليس سوى رجل خاضع لسلطة عليا يمارسها رجل آخر .

هذا « الرجل الآخر » هو الملك صاحب السيادة ، أي صاحب السلطة المطلقة التي لا يحدها قيد ، حتي ولو كان قيد القانون نفسه . وهو يعرف هذه السلطة بقوله : « انها سيطرة مطلقة ، لا يقيد بها قانون ، على المواطنين والرعايا » (٢)

والواقع أن « بودان » بهذا التعريف كان يعكس حاجة عصره كما أحس بها ، وانفعل واياها . فلقد كان عصره عصر اضطراب ، وقلق ، وتخطيط ، وفوضى سياسية ضاربة ياطنابها في كل مكان . وعندما حاول أن يرد هذه الفوضى الى أسبابها الحقيقية أدرك أن السبب الأصيل الكامن وراء جميع الأسباب الأخرى هو ضعف السلطة السياسية . فكان يديهيا بمد خلوصه الى هذه النتيجة أن يتوصل الى نظرية في الدولة تمجد الوحدة ، وتقدس السلطة المطلقة .

فالملك يجب أن يتمتع بسلطة مطلقة لأنه هو صمام الأمن والنظام في الدولة . ولأنه كذلك فهو الذي يضع القوانين ، ويخلقها من العدم . ولأنه هو الذي يخلقها فلا يجوز عليه أن يكون عبدا لها ، فالخالق لا يكون عبدا لمخلوقه . فالملك إذن فوق القوانين لأنه هو الذي يضعها ،

(٢) المرجع السابق صفحة : ٣٧٤ .

وهو الذى يمدلها ، او يلغيها حسبما يتفق ومشيتته • وهكذا
نصل فى نهاية المطاف الى أن السيادة عند « بودان » هى فى
أولها واخرها سيادة قانونية • والسيادة القانونية عنده ،
كالسلطة المطلقة ، تتركز فى يد فرد واحد هو الملك • وقد
يجوز توزيعها على عدد افراد ، ولكنه يفضل دائما حصرها فى
يد الملك لأنه يرى أن ذلك أعون على حفظ الأمن ، ومجابهة
الظروف التى تتطلب العمل السريع •

ومن الحق أن « بودان » يحاول أن يضع قييدا على سلطة
الملك حيث يقول ان الملك مسئول أمام قانون أعلى ليست له
سلطة تعديله ، أو تغييره ، أو إلغائه ، ذلك هو قانون اسماء ،
وقانون الطبيعة • فإذا كانت إرادة الملك هى مصدر القانون
الوضعى ، ومنبعه الأول ، وهى لذلك تملو عليه ، وتخضعه
لتقليباتها ، فهى لا تستطيع أن تفعل نفس الشيء بالنسبة
للقوانين الالهية والطبيعية التى لا تصدر عنها ، ومن ثم
فلا قدرة لها على إلغائها حيث لا مشيئة لها فى خلقها •

ولا شك عندنا فى أن « بودان » كان منطقيا مع نفسه
على الأقل • فهو وقد قرر أن السلطة يجب أن تكون مطلقة
من كل قيد لم يكن ليستطيع ، حتى لو أراد ، الهروب من
النتيجة الحتمية التى تتفق وحدها مع منطق السلطة المطلقة ،
ونمنى بها التسليم بأن السيادة لا تظهر الا فى صورة واحدة
هى صورة القانون • فالقول بالسلطة المطلقة ، والقول
بالسيادة القانونية المتركة فى يد الحاكم الفرد ، انما هما
فى الحقيقة قول واحد بشئ واحد • فحينما انصر مفهوم
السيادة فى مدلول واحد ، هو المدلول القانونى لها ، وحيثما
أسلم زمام القانون للملك ، أو للحاكم الفرد أيا كان ،
فالناتجة التى تتبع على الفور ، وبلا خلاف ، هى نشوء الحكم
المطلق الذى لا يخضع لرقابة ، أو توجيه •

وبينما يقول « بودان » أن سلطة الملك المطلقة تخضع
للقوانين الالهية والطبيعية فان « هوبز » يمان فى القبرن

السابع عشر ان سلطة الحاكم لا تخضع لأى قيد حتى لو تمتلئ
 انقيد فى القانون الطبيعى . وهو يقول ان القانون الطبيعى
 لا معنى شبيهاً بالنسبة للحاكم الا على نحو ما يفسره
 ويتقبله (١) . أى أن الحاكم له أن يفسر القوانين الطبيعية ،
 ويتقبلها ، على الصورة التى توافق مشيئته . والحاكم عنده
 هو الشخص الذى يوافق الأفراد ، الذين تقضهم حالة الهمجية
 الأولى التى يسميها « حالة الطبيعة » ، على أن يرضخوا له ،
 وينزلوا له من ثم عن حقوقهم الطبيعية وحرياتهم . وهذا
 الرضوخ للحاكم كامل شامل ، لا يحده قيد ، ولا يتف فى
 سبيله عائق وضعى أو طبيعى لأن سلطة الحاكم كاملة ،
 شاملة ، موحدة لا سبيل الى تجزئتها ، قائمة لا أمل فى
 انكارها . ثم هى وهذا مهم ، مصدر القوانين ، منها تصدر ،
 وبها تفسر ، وعلى هواها تكون أو لا تكون .

وعلى ذلك نجد أن هوبز يتفق مع بودان فى نقطتين
 أساسيتين ويختلف معه فى نقطة واحدة . يتفق معه فى أن
 سلطة الحاكم يجب أن تكون مطلقة ، وفى أن السيادة هى
 أولاً وأخيراً سيادة قانونية . أما نقطة الاختلاف فتتمثل فى
 مدى انطلاق سلطة الحاكم من القيود . ففى حين يحاول
 « بودان » تقييدها بالقوانين الالهية والطبيعية ، يطلقها
 « هوبز » حتى من هذا القيد الذى يفتقر فى أغلب الأحيان ،
 الى وجود قوة مادية قادرة على أن تمنحه الكينونة فضلاً عن
 انفاعلية .

ونحن نعتبر « لوك » نقطة تحول حاسمة فى تاريخ
 مفهوم السيادة . فهو يقول بأن السيادة من حق الهيئة
 التشريعية ، وان هذه الهيئة مطلوب منها أن تحقق أهداف
 الشعب الذى من حقه أن يغير الهيئة أو يحلها اذا لم تستطع
 الارتفاع الى مستوى الثقة الممنوحة اياها . ومعنى ذلك أن
 هناك سلطتين : احدهما هى سلطة الهيئة التشريعية فى
 إصدار القوانين ، والثانية هى سلطة المجتمع أو الشعب ،

(١) راجع كتابه Leviathan الفصل السادس والعشرين .

وهي السلطة الأعلى . والحقيقة ان هذا الاختلاف البين في النظرة الى معنى السيادة عند كل من « هوبز » و « لوك » يرجع اساسا الى اختلاف نظريتهما الى اصل الدولة . ففي حين يرى « هوبز » ان « حالة الطبيعة » او حالة الفطرة الأولى ، كانت حالة يؤس وشقاء ، ونزاع وعدوان وشقاق ، يرى « لوك » انها حالة من المساواة والحرية . ولذلك كان طبيعيا ان يعتقد « هوبز » ان المخرج الممكن من حالة الحرب هو وجود حاكم مطلق السلطات يخضع له المجتمع بلا قيد أو شرط ، كما كان طبيعيا ان يعتقد « لوك » ان ما يحتاجه الناس ليس حاكما مطلق السلطة ، بل حكومة قادرة على ان تحقق بينهم المساواة في التمتع بالحقوق التي منحهم اياها الطبيعة .

فهذه الحقوق موجودة في الطبيعة قبل ان توجد الحكومة ، ولا توجد الحكومة الا لجرامتها ، والقيام بدور الحكم بين المحكومين اذا ما افتأت بعضهم على حقوق بعض .

ولكى يتسنى للحكومة القيام بدورها كان لزاما على المحكومين ان يتنازلوا لها عن بعض حقوقهم الطبيعية حفاظا على سائر هذه الحقوق . ولا يكون التنازل الا بالقدر الضروري لسلامة المجتمعات المدنية . فليس التنازل كاملا شاملا كما هو عند « هوبز » بل هو مشروط ومحدد بضمان الحقوق الأخرى التي لا يمكن التنازل عنها بحال . وليست سلطة الحاكم مطلقة ، بل يمكن خلعها اذا خان الثقة . وفشل في أداء دوره ، وعندئذ يشرع المحكومون في اختيار حكومة جديدة .

ولذلك قال « لوك » بوجود سلطتين : احدهما تشريعية ، والثانية شعبية وأعلن ان الثانية هي الأعلى . وهنا نجد النواة الحقيقية لما تطور اليه الفكر السياسي في القرن التاسع عشر حين قسم السيادة الى سيادة قانونية تتمثل في الهيئات التشريعية وسيادة سياسية تتمثل في قوة الشعب ، أو فيما يسمى بالبرأي العام .

ولكن « لوك » مع كل ذلك لم يستطع أن يواصل الشوط إلى غاية مدهاء فيقيم العلاقة بين السلطتين التشريعية والشعبية على أساس ديموقراطي سليم .

ففى الوقت الذى يعلن فيه ما كان يجب بالفعل أن يعلنه من أن السلطة الشعبية أعلى من السلطة التشريعية ، نراه يعود فيجد من السلطة الشعبية ، بل ويشبها تماما ، حين يقول انه لا يمكن ممارستها الا حينما تخلع الحكومة ، ويدير البحث حول تشكيل حكومة جديدة ، ولكن طالما أن الحكومة موجودة بالفعل فالسلطة العليا فى هذه الحالة تكون للهيئة التشريعية .

وفى ذلك يقول : « عندما توجد الحكومة ، فالهيئة التشريعية هي السلطة الأعلى » (١) أى انه أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين . فالسلطة الشعبية لا تكون هي السلطة الأعلى اذا لم يكن لها أن تصارع الحكومة وتصرعها حين ينشب بينهما الخلاف ، ويستفحل أمره . ثم كيف تستطيع السلطة الشعبية أن تظل فى حالة كمون وتربص الى أن تسقط الحكومة ، وبعد ذلك تبدأ فى عملية اختيار حكومة جديدة ؟؟ ومن ذا الذى يسقط الحكومة التى أخلت بالثقة اذا لم تسقطها سلطة الشعب ؟؟

ومع كل ما يمكن أن يوجه الى « لوك » من نقد فى هذا المجال فان نظريته فى السيادة تعتبر بحق الجذر الذى نمت عليه نظرية القرن التاسع عشر فى السيادة السياسية .
واليه يرجع الفضل الأول فى تنبيه الأذهان الى هذا المظهر الهام من مظاهر السيادة .

★★★

وبالنسبة لـ «روسو» تتحول نظرية السيادة الى النقيض تماما مما دعا اليه « هوبز » . فبينما يرى هوبز أن السيادة

(١) « داج كتاب « جوك لوك » (Libe Second treatise of civil Government)

صفحة : ٧٤ - اكسفورد سنة ١٩٤٦ .

هى السلطة المطلقة للحاكم ، يرى « روسو » أنها السلطة المطلقة التى يخولها العقد الاجتماعى للحكومة بشرط واحد ، ولكنه شرط هام جدا ، وهو أن تكون الحكومة ممثلة بالعق والفعل لما يسميه الإرادة العامة •

وهو يعنى بالإرادة العامة إرادة المواطنين ككل متحد ، أو هى ، بعبارة أخرى ، تلك الإرادة التى تعمل على تحقيق الصالح العام ، أو التى تتمثل فى إرادة الغالبية •
والإرادة العامة بهذه المثابة تختلف عن إرادة الجميع ، حيث تكون الثانية هى إرادة جميع أفراد الشعب ، بينما الأولى هى إرادة الحاكم الذى يريد تحقيق الصالح العام الذى هو بدوره مجموع إرادات الشعب أو غابتيته • أى أن « روسو » يجعل الإرادة العامة هى والحاكم سواء بشواء لأن كلا منهما ملتزم بتحقيق الصالح العام • فالإرادة العامة هى التى تريد الصالح العام ، والحاكم هو الذى يحقق الإرادة العامة أى الصالح العام • فالصالح العام هو اذن القاسم المشترك الأعظم الذى يغير السعى اليه لا يكون الحاكم حاكما فى مفهوم « روسو » ، ولا تكون الإرادة عامة •

وهكذا ينقل « روسو » السيادة من يران الملك المستبد حيث وضعها « هوبز » الى حيث يتبغى لها أن تستقر بالعق والعدل ، أعنى الى الشعب صاحب الأمر من قبل ومن بعد •

★★★

أما « جون أوستن John Austin (١٧٩٠ - ١٨٥٩) فقيه القانون الانجليزى ، فهو ينشئ نظرية فى السيادة تجعل القانون المظهر الوحيد لها ، ثم تجعل من وضع القانون والغائه أمرا يتوقف على إرادة الحاكم وحده ، وهواه •

وهو يقول ان « القانون هو مجموعة القواعد التى يضمها أصحاب الامتياز أو السيادة السياسية لأولئك الخاضعين سياسيا » (١) • ويقول انه حيثما وجد فى مجتمع

(١) راجع كتابه : (التشريع Jurisprudence) للجلد الأول • الماخرة الأول
الطبعة الثالثة • بجرى سنة ١٨٧٤ •

ما رئيس أعلى لم يعتد تلقى الأوامر من نذله ، أى من رئيس مثله ، بل اعتساد أن يتقبل الطاعة من عامة المجتمع الذي يعيش فيه ، فذلك الرئيس هو صاحب السيادة فى المجتمع الذى يصبح ، بما فيه الرئيس الأعلى ، مجتمعا سياسيا ومستقلا . أى أنه يصبح دولة . و « أستن » يضى ليؤكد أن العلاقة بين هذا الرئيس الأعلى صاحب السيادة ، وغيره من أعضاء المجتمع أو الدولة هى فى الواقع علاقة سيد يمسود ، أو متبوع بتابعين . ويقصد بذلك الى أنه فى أى مجتمع سياسى منظم مستقل لابد أن يوجد شخص واحد ، أو هيئة ما ، يكون من حقه أو حقها اخضاع السواد لارادته أو ارادتها ، واجبار كافة أعضاء المجتمع على انرضوخ لما يشاء أو تشاء .

وهكذا نرى أن « أوستن » لا يشترط أن تكون السيادة فى يد فرد أو جماعة ، وانما يكتفى بمجرد القول بأن السيادة اذا تركزت فى يد فرد واحد ، فذلك هو الحكم الملكى المطلق ، واذا تركزت فى يد فئة قليلة العدد فذلك هو الحكم الأوليغاركى ، واذا تركزت فى يد فئة أكبر قليلا ، فذلك هو الحكم الأوروستوقراطى ، أما اذا تركزت السيادة فى جمهور غفير فاننا فى هذه الحالة نحصل على الحكم الديمقراطى .

ومحصل نظرية « أوستن » هو :

أولا : انه قال بالسيادة القانونية ، وجعل القانون كلمة الحاكم وأمره . ثم الزم المحكومين بطاعة القانون طاعة عمياء لا لشيء الا لأنه يعبر عن ارادة الحاكم ، ولأنه يغير أمر من أعلى أى من الحاكم ، وطاعة من أسفل ، أى من المحكومين لا تتحقق الكينونة لأى مجتمع سياسى مستقل . واذا لم تكن هذه هى الديكتاتورية فأى شيء تكون ؟؟

ثانيا : انه عندما قال بأن السيادة تنبع من القانون ، وان القانون هو أمر الحاكم ، فكانه بذلك قد سلب المحكومين كل حقوقهم الطبيعية ، والسياسية ، والدينية ، والمعنوية ، وجعلها فقط حقوقا قانونية . والحقوق القانونية هى فى

حد ذاتها مكسب كبير بالنسبة للشعوب ، بل هي التتويج النهائي ، أو الصياغة النهائية ، لكافة الحقوق . ولكنها تغدو ولا قيمة لها على الاطلاق عندما يكون القانون وقفا على مشيئة الحاكم وهواه ، ولا رقابة للشعب عليه تضمن عدم جماحه وشطظه ، وتعمل على توجيهه الى ما يحقق أمن الشعب ، وصالحه المشترك .

« ثانيا »

« السلطة »

المنا ، فيما سبق ، المامة مريمة.خاطفة. بالتطورات التي مر بها مفهوم السيادة على مدى التاريخ ، وفي مختلف عصوره . ولم نحاول في تلك الامامة السريمة أن نقف عند أى من النظريات التي عرضنا لها وقفة تحليلية طويلة لأن هدفنا ليس الدراسة المتخصصة لواحد أو غيره من أصحاب هذه النظريات ، بل هو عرض هذه النظريات جنتلة واحدة ، ووضعها جنباً الى جنب فى حركة مريمة ، حتى نستطيع بالنظرة الشاملة أن نتبين أهم صفاتها المشتركة ، ونستخلص العناصر الأساسية الكامنة فيها جميعا .

وبهذه النظرة يتضح لنا أن هناك عنصرين رئيسيين فى فكرة السيادة :

أولهما : أن الدولة يجب أن تتمتع بسلطة ، أو حق ، اتخاذ القرارات النهائية ، والقيام بأعمال يلتزم بها جميع الأفراد والهيئات داخل حدودها .

وثانيهما : أنه يجب أن يكون لدى الدولة القوة المادية القاهرة التى تمكنها من اخضاع الجميع لارادتها . وتضمن لها انصيادهم لأوامرها .

وهذان العنصران يتواجدان جنباً الى جنب ، ولا يجوز أن ينفصلا بحال. من الإجمال ، لأنه إذا وجد الحق فى اتخاذ

القرارات النهائية ، وهذا هو العنصر الأول ، ولم توجد القوة التي تدعمه ، وتضمن تنفيذه ، وهذا هو العنصر الثاني ، أصبح الحق وليست له أية قيمة عملية على الإطلاق ، والعكس صحيح ، فانه اذا وجدت القوة ، ولم تستند في وجودها الى حق مسلم به منطقيا ، فانها تنقلب الى همجية رعناء ، وتهور غاشم أحقق ، الى هنا ولا خلاف ، أو ولا يصح أن يكون هناك خلاف •

وانما ينتج الخلاف عندما يصبح السؤال سؤال نوع ومبنى ، لا سؤال أصل وأساس • فالأصل لا خلاف عليه ، أو لا يصح أن يكون عليه خلاف ، وهو أن الدولة لها السلطة ، ولها القوة • ولكن نوع هذه القوة وتلك سلطة والمبنى الذي يمكن أن تذهب اليه الدولة في استخدامهما ومعارستهما هما اللذان يثيران الخلاف والجدل ، وتشغب جولهما الآراء والأقاويل •

فنحن في الحقيقة نقصد الحكومة عندما نقول أن الدولة يجب أن تتمتع بالسلطة والقوة لكي يتسنى لها اتخاذ القرارات وتنفيذها ، لأن الحكومة هي الهيئة التنفيذية في الدولة ، أو هي الأداة المنفذة فيها • ولكن الدولة في الواقع تتكون من ثلاثة عناصر رئيسية هي : السكان ، والاقليم ، والحكومة (١) • ومعنى ذلك أننا نخص عنصرا واحدا بالسلطة والقوة ، ونحرم منهما العنصرين الآخرين • وهو شيء لا يجوز ، لأننا حينما نتكلم عن الدولة لا بد أن تكون عناصرها الثلاثة في ذهننا ، وكل ما ينسب اليها فهو بالضرورة العتمة منتسب الى مقوماتها الثلاثة بلا جدال •

ومادامت صفتا الحق والقوة من الصفات الانسانية ، أي الصفات التي لا يمكن أن يتصف بها الا كل ذي عقل ، فاننا نستطيع أن نخرج عنصر الاقليم من المادنة السابقة : لأننا لا يمكن أن نعلم ، حين نصف الدولة بأنها صاحبة حق

(١) راجع الفصل الثاني من كتاب « الديمقراطية وفكرة الدولة » للمؤلف •

وقوة ، ان الأرض الجماد التي يعيش عليها سكانها هي أيضا صاحبة حق وقوة • وانما تنحصر هذه الصفة ، أصلا وإساسا ، في السكان ، والحكومة التي تدبر شئونهم • ففي السكان والحكومة ذلك العنصر الانساني الذي يمكن أن تنطبق عليه الصفة ، وتكون إحدى خواصه •

وعلى ذلك ، فإذا قلنا ان الدولة لا بد أن تكون صاحبة سلطة وفرة فلا بد أن يثور في الذهن على الفور سؤال هام جدا وهو : ما هو نصيب كل من الحكومة والسكان ، أي الشعب ، من هذه القوة وتلك السلطة ؟؟

ومنطلق الديمقراطية يرفض أن تكون السلطة والقوة من نصيب الحكومة وحدها. وان يحرم الشعب من ممارستها على نحو من الأنحاء • ففي هذا الحرمان من جانب ، والاعتماد من جانب آخر ، يكمن من غير شك معنى الديكتاتورية والتسلط •

وفي الوقت نفسه فإنه لا يجوز أن يقال ان الشعب وحده هو صاحب السلطة والقوة ، وان الحكومة لا سلطة ولا قوة لها ، ففي هذا القول يكمن بلا مرأى ، معنى الفوضوية ، والانحلال ، والتفسيخ •

اذن فلا بد من موازنة ، ولا بد من قسطاس يعطى به كل نصيبه بلا تحيز هنا ، أو تحيف هناك ، فما هو هذا القسطاس ؟؟

ذلك هو السؤال الذي يفرض الاجابة عليه لا نستطيع أن نتوصل الى نظرية في السيادة نطمئن اليها • وهو في الوقت نفسه سؤال لا يمكن أن نجيب عليه اجابة صحيحة وافية الا اذا سلمنا ابتداء بأن السيادة ذات وجوه مختلفة متعددة ، وليست ذات وجه واحد تراء من حيثما نظرت اليها •

ولعل الفصل في التمييز بين هذه الوجوه المختلفة هو السبب فيما عانتها نظرية السيادة من خلط في فهمها ، وارتباك في تحديد أبعادها • فانفقيه القانوني يرى أن

للسيادة وجها واحدا هو الوجه القانوني ، وينحصر همه في تحديد الجهة صاحبة الحق في اصدار القوانين آهى الملك ، أم البرلمان ، أم غيرهما من المؤسسات القانونية . والفكر السياسى لا يرى الا أن للسيادة وجها واحد هو الوجه السياسى لأنه يرى أن هذه المؤسسات القانونية لا يمكن أن تمارس عملها الا اذا حظيت بتأييد الشعب ومساندته .

والفيلسوف يذهب الى أبعد من هذا ، فلا يرى الا وجها أخلاقيا للسيادة ، لأنه يؤمن بأن وراء كل قانون فكرة أخلاقية تدعمه ، وكانت السبب فى وجوده .

ولا مرأ فى أن لكل من هذه النظرات الجانبية وجاهتها ، وقيمتها الكبرى . ولكن الخلط ينشأ من المعز عن ادراك ان هذه النظرات انما هى نظرات جانبية فقط ، وأنها بهذه المثابة لا يمكن أن تحيط بكافة الزوايا والوجوه . ويؤول الخلط تبعا لذلك اذا تغلصنا من هذا المعز ، وأدركنا ان السمات الحقيقية للسيادة هى بالطبع مجموع انسمات والخصائص التى يتميز بها على حدة كل وجه من وجوهها المختلفة .

فلتحاول الآن التعرف على السمات التى تلمحها كل من هذه النظرات الجانبية ، ليتحصل لنا فى النهاية منظر بانورامى للسيادة تظهر فيه مختلف الزوايا ، وشتى الوجوه .

★★★

وكما يتأهب الرسام لعمله باعداد الأدوات اللازمة له من فرشاة وألوان وما الى ذلك مما يحتاج اليه ، فكذلك يجب علينا أن نستعد لرسم منظر السيادة البانورامى بما يتطلبه هذا العمل من ادراك كاف ، وتحليل دقيق ، لمدة قضاي . فبغير هذا التحليل ، وذاك الادراك ، يتردى كل ما يمكن أن نقوله عن وجوه السيادة المختلفة من سياسية وقانونية وأخلاقية فى غياهب الممميات ، وظلمات التعميمات التى لا غنى فيها ، ولا جدوى منها . قلنا ان فكرة « السيادة »

تحتوى على عنصرين أساسيين هما : السلطة والقوة ولا مناص الآن ، وقبل أن نتحدث عن مظاهر السيادة المختلفة ، من أن نجيب على عدد من الأسئلة التى تفرش الاجابات عليها الأرض التى يمكن أن نتقدم عليها بخطو ثابت نحو الغاية المبتغاة •

فما هى السلطة ؟؟ • وما أنواعها أو نماذجها ؟؟ • وما هى العلاقة بينها وبين القانون ؟؟ • وما هى العلاقة بينها وبين القوة ؟؟ وبينها وبين الأخلاق ؟؟ •
ونبدأ بالاجابة على السؤال الأول : ماهى السلطة ؟؟

وأول شيء يتعين علينا أن نلاحظه فى هذا الصدد هو أن القواعد والاقيسة مسائل انسانية ، أى ان الانسان وحده هو الذى ينفرد بالاهتمام بها ، واكتشاف أبعادها وزواياها • فلا يمكن أن يقال ان الكائنات غير العاقلة تحفل بوضع قاعدة ينضبط بها سلوكها ، أو معيار تقيس عليه ، لأن هذا العمل هو من صميم النشاط العقلى الذى يتميز به الانسان وحده • ويساعد الانسان على القيام بهذا العمل المتميز ، بالاضافة الى انقل ، قدرته على الكلام • فهذه القدرة تتيح له قوة تنظيمية هائلة تمكنه من أن يعطى حياته شكلا يختلف تماما عن شكل الحياة السائدة فى الغاية •

فليس فى الغاية قاعدة للمرور ، مثلاً ، وليس فيها معيار خلقى متفق عليه ترد اليه الأعمال ، ويحكم عليها بعد ذلك بالخطأ أو الصواب •

فوجود معيار خلقى ، أو قاعدة خلقية ، انما هو أساسا ظاهرة من ظواهر المجتمعات الانسانية لأن وجود المعيار الخلقى متوقف على وجود العقل ، والقدرة على منطقة الأشياء • ومن ثم فان صفات « الخطأ » و « الصواب » أو « الخير » و « الشر » هى صفات لا تنسحب الا على الأعمال الانسانية دون مواها • ولأن هناك مقياساً للخطأ والصواب فان ما هو مطلوب من الانسان هو التزام الصواب ، وتجنب الخطأ ، فى كل ما يأتى ويدع من شئون الحياة •

هذه بديهية لا نزاع فيها ، ولكنها مع ذلك تثير التساؤل .
 فإذا كان من المسلم به أن سلوك الانسان فى المجتمع يتضبط
 بمقياس معين ، فمن الذى يضع هذا المقياس ؟ ثم من الذى له
 الكلمة الأخيرة فى الحكم على ما إذا كان الناس قد التزموا
 به ، أو ضربوا به عرض الحائط ؟؟

ليس ثمة من ريب فى أنه لا يمكن ترك الحبل على
 الغارب لكل انسان يريد أن يضع لنفسه معيارا يقيس عليه
 سلوكه ، لأن الافتراض وجود مجتمع ما هو فى حد ذاته
 افتراض بوجود ضابط عام لتصرفات الأفراد الذين يكونونه .
 ثم انه أيضا افتراض بضرورة وجود سلطة لها اسحق اولا فى
 وضع هذا المقياس ، وثانيا فى مراقبة التزام الناس به .
 وثالثا فى تعديله بما تقتضيه ظروف الانسان الزمانية
 والمكانية والاجتماعية .

ومن هنا كانت الحاجة الى وجود سلطة تضع القواعد ،
 أو تعين الهيئة التى تضعها ، وتضبط سلوك الناس بها .
 فلا يستقيم التنظيم الاجتماعى الا بهذه السلطة ، كما لا يمكن
 بغيرها تفسير ديمومة المجتمع فى الوقت الذى يذهب فيه
 أفراد جيلاً اثر جيل . فبفضل السلطة تنشأ المجتمعات
 وتبقى ، وبدون ادراك لحقيقة دورها التنظيمى الخطير
 لا تفهم شيئا من معنى « الجيش » أو « الدولة » مثلا .
 فالجيش يبقى ، وإن مات قائده ، لأن وراء هذا التنظيم
 الهائل معنى كبيرا لا يذهب بذهاب الأفراد ، ولا يفنى
 بفنائهم ، ألا وهو السلطة . والدولة لا تبقى ، برغم تماقبي
 الأجيال فيها ، الا بفضل هذا المعنى الكبير .

على هذه الحقيقة يتكئ « هوبز » فى تفسيره لوجود
 التنظيم الاجتماعى . فهو يؤكد أن « السلطة » هى السبب
 فى وجود « النظام الاجتماعى » كبديل لما كان يمكن أن
 يوجد لولاها وهو « مجزء » حشود من الناس ، (١) .

(١) راجع صفحة : ٣٦ - ٣١ . (Ed. Olshott) "Leviathan" ص ١٠٤ - ١٠٦ .

ولنفس السبب يقول الكاتب الحديف « دى جوفنيل De Jouvenel أن السلطة « ميثاق شامل ، أو رباط وثيق ، يتحد الأفراد بمقتضاه في جماعات ذات هدف مشترك. (١) » .

ونحن وإن كنا نأبى أن نسلم بأن « السلطة » هي الدعامة الوحيدة للتنظيم الاجتماعي ، إلا أننا نسلم بأهميتها القصوى في هذا المجال . وهذا ينتهي بنا إلى السؤالين الثاني والثالث : ما هي أنواع السلطة ؟ وما العلاقة بينها وبين القانون ؟؟

يجب علينا أن نقرر أن « السلطة » تظهر في صورتين أحدهما قانونية والأخرى فعلية . فالأولى تدل على مجموعة القواعد التي تتبع في تعيين صاحب السلطة ، وكيفية ممارستها ، والعلاقة بينه وبين الذين تمارس السلطة ضدهم . والثانية تدل على ما لشخص معين ، أو عدة أشخاص من سلطة قائمة بالفعل في مجال من المجالات . أي أن السلطة القانونية تستمد وجودها من القانون الذي ينظمها ، بينما السلطة الفعلية لا تعتمد في وجودها إلا على الأمر الواقع . فالحاكم الذي يأتي إلى الحكم طبقا للإجراءات الدستورية المعمول بها في بلاده ، يتمتع بسلطة قانونية لأنه يستمد سلطاته من أحكام الدستور . في حين أن قائد الانقلاب الذي ينتقض على صاحب السلطة القانونية المتربع على دست الحكم بالفعل ، لا يمكن أن يقال عنه أنه يتمتع بسلطة قانونية لأنه إنما ثار في الأصل ضد هذه السلطة ، بل يقال عنه في هذه الحالة أنه يمارس سلطة فعلية ، أي سلطة لم يخوله إياها الدستور أو القانون ، بل الأمر الذي وقع بنجاح الانقلاب الذي قام به . .

وبالطبع فإن السلطة الفعلية تستطيع أن تتحول إلى سلطة قانونية وذلك عندما يستتب الأمر ، مثلا ، لقائد الانقلاب ، ويمترف به محليا ودوليا . كما أن السلطة القانونية يمكن أن تتقلب إلى مجرد سلطة فعلية وذلك ، على

(٢) دابع B. de Jouvenel في كتابه "Sovereignty" سنة ١٩٥٧ .

سبيل المثال ، عندما يضرب الحاكم الدستور صفحا عن أحكام الدستور ، ويقلب إرادته وهواه مستندا الى ما تحت تصرفه من قوة مادية يستخدمها فى قمع معارضيه ، وفرض سطوته .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن السلطة القانونية يجب أن تكون فى نفس الوقت سلطة فعلية إذا أرادت ان تحمى نفسها ، وتضمن بقاءها . فإذا حدث وعجزت السيادة القانونية عن توليد مركزها ، وحماية نفسها من عدوان سلطة أخرى مناقسة ، هى سلطة فعلية ، فان النتيجة أن السلطة القانونية تختفى وتندثر لتحل محلها تلك السلطة الفعلية التى تستطيع بعد ذلك أن تدعم كيانها ، وتكسب لنفسها مركزا قانونيا ثابتا . فالسلطة القانونية فى حاجة دائمة الى سلطة فعلية تسندها ، وتدافع عن وجودها . فى حين أن السلطة الفعلية ليست فى حاجة دائمة ملحة الى السلطة القانونية . صحيح ان السلطة انقانونية تولد مركز السلطة الفعلية ، وتمنعها . مركزا قانونيا يثبت قوائمها ، الا أنها قد توجد منفردة لفترة تطول أو تقصر . مثال ذلك حكومة الصين الشعبية التى ظلت لفترة طويلة غير معترف بها دوليا ، فاضطرت الى الاعتماد على سلطتها الفعلية على الشعب الصينى لأن السيادة القانونية التى لم يكن لها قيمة عملية كانت من نصيب حكومة فورموزا . وقد يحدث أن توجد السلطتان معا وفى مكان واحد كما هو حادث الآن فى لاوس حيث توجد السلطة القانونية المتمثلة فى الحكومة الملكية فى الوقت الذى توجد فيه سلطة أخرى فعلية هى جماعة الباثيت لاو الشيوعية .

وهذا يقودنا الى التساؤل عن حقيقة العلاقة بين السلطة والقوة .

فما هى هذه العلاقة ؟ ؟ ؟

ذكرنا حتى الآن أن صاحب السلطة يستمد سلطته من مصدرين اثنين قد يوجدان معا ، وقد يوجد الواحد منهما منفصلا عن الآخر ، وقد يوجد دونه ، وهما القانون والأمر

الواقع • وقد أطلقنا على السلطة التي تستمد من المصدر الأول اسم السلطة القانونية •

والتي تستمد من المصدر الثانى اسم السلطة الفعلية •

ويحسن بنا أن نتوقف عند هذه النقطة قليلا • فقد يفهم من السلطة الفعلية أنها تلك التي تعتمد أساسا على القوة المادية ، أى أنها لا توجد الا اذا وجدت قوة ، أعنى قوة مادية مجردة ، تمدها بأسباب الحياة • وهذا صحيح ، ولكنه ليس صحيحا كله ، أو ليس صحيحا على طول الخط كما يقولون •

صحيح لأن استناد السلطة الفعلية الى القوة المادية حالة تتكرر كثيرا ، أو هي تتكرر عادة • وليس صحيحا على طول الخط لأن هناك حالات أخرى ، وقد تكون كثيرة ، توجد فيها السلطة الفعلية عارية من سنادها المادى البحت •

ولنضرب لذلك مثلا رجلا فى سفينة اشتعلت فيها النيران وهي فى عرض البحر فطلب من سائر الركاب أن ينزلوا واحدا وراء الآخر فى هدوء الى زوارق النجاة الملحقة بالسفينة الفارقة ، كما طلب اليهم أن تنزل النساء والأطفال أولا ، فأطاعه جميع الركاب بالفعل على الرغم من أنه ليس قبطان السفينة • أو لنضرب مثلا رجلا وقف فى احدى دور السينما التي اشتعلت فيها النار ، وطلب من الحاضرين أن يخرجوا بهدوء ، وأن يتجنبوا التزاحم على الأبواب ، ففعل الحاضرون ما أمرهم به على الرغم من أنه ليس رجل مطافىء ، وليس مدير السينما •

ففى هذين المثالين كيف يمكن تحليل السلطة التي مارسها الرجل الذي ليست له سلطة قانونية لاصدار التعليمات ، وليست لديه قوة مادية تجعل الآخرين يطيعونه ، ويغشون عصيانه • ؟؟ ان تحليل هذه السلطة يكمن فيما ذكرناه من قبل من أن ما يميز المجتمع الانسانى المنظم من الغابة ، هو وجود السلطة • ونحن حين نقول ان وجود السلطة ميزة

للمجتمع للانسانى المنظم على الغاية ، ، أو حظائر الحيوان ،
فانما تعنى أن هذه الميزة تنبع من ميزة الانسان الاساسية
على الحيوان وهى العقل واللسان الناطق أى أن السلطة
لا توجد الا حيث وجد العقل واللسان الناطق * ومعنى ذلك
ببساطة هو أن السلطة كلمة تقال لأنها تتفق مع العقل
والمنطق * .

وهذا هو مفهوم السلطة الذى يفسر لنا تلك الظاهرة
التي تبدو غريبة للبعض وهى ظاهرة امتثال الناس لتعليمات
واحد منهم ليس له سند قانونى يخوله السلطة ، وليست لديه
القوة المادية التي تجبرهم على طاعته * .

فالواقع انه يكفى لكى تتحقق السلطة أن يوجد عاملان
أساسيان :

أولهما : وجود القدرة على التعبير أو الافهام سواء تمثلت
هذه القدرة فى الكلمة المكتوبة أو المنطوقة ، أم فى الإشارة
المعبرة عن معنى معين أو غرض بذاته * .

ثانيهما : أن يكون المعنى المعبّر عنه بالكلمة أو بالإشارة
متفقا مع العقل ومنطق الأحداث * .

ففى المثلين اللذين ضربناهما أنفا لم يكن من الممكن
أن تتحقق السلطة للرجل فيما لو طلب من الركاب أن يبقوا
فى السفينة ليغرقوا وإياها أو من رواد السينما ألا يبرحوا
أماكنهم حتى تلتهمهم ألسنة النار * ولم تكن لتتحقق له هذه
السلطة من باب أولى اذا لم تتح له القدرة على التعبير بشكل
من الأشكال عن المعانى التي جالت بخاطره * .

وما يقال عن الرجل فى السفينة الفارقة ، أو فى
السينما المحترقة ، يقال بالطبع مثله عن البطل القومى
المتقاعد * فالزعيم السياسى المتقاعد قد يستطيع بكلمة
يكتبها أو يذيعها أن يجعل شعبه يقدم على عمل يعينه ، وذلك
اذا كان لهذا الزعيم ماض مجيد فى خدمة بلاده ، ومكانة
عالية فى قلوب بنى وطنه * فهو بذلك يمارس «سلطته» .

وان لم يكن فى الحكم بالفعل ، ولم تكن لديه القوة المادية التى يهدد بها من يخافون اوامره . فكلمته مطاعة ، وأمر واجب ، بغير قوة فعلية ، أو تهديد باستخدامها . وتفسير ذلك أيضا يكمن فى أن السلطة هى فى جوهرها ، كما قلنا من قبل ، كلمة تقال فتطاع لأنها تتفق مع العقل والمنطق .

ومن أجل ذلك نرى لزما علينا ان نختلف مع تعريفه « ولدون Weldon » « للسلطة بأنها القوة التى تمارس بالموافقة العامة ممن يعينهم الأمر (١) » ونحن نختلف مع « ولدون » على أساسين : اوبهما أن توقيف استعمال القوة على موافقة من تستعمل ضدهم انما هو فى الواقع وضع للمعربة امام الحصان ، أو وضع لشرط يستحيل تحقيقه فى كثير من الأحيان . وثانيهما أن جعل السلطة هى بالتمام والكمال القوة التى تستخدم ضد الآخرين هو فى حقيقته انتكاس بمعنى السلطة الى منطلق الغاية حيث لا يطاع الا الأقوى ، والأقدر على فرض ارادته ، وقهر ارادات السوى .

والحق أن استخدام القوة ، أو التهديد باستخدامها ، أو وجود أى مظهر من مظاهرها كل أولئك قد يكون فى حالات معينة شرطا لازما لممارسة السلطة وتحقيقها بالفعل . ولكن هذا شىء ، والقول بأن السلطة هى القوة شىء آخر . فالسلطة قد تتحقق كما بينا ، من غير طريق القوة ، بل انه دائما من الأفضل أن يكون تحقق السلطة بغير استخدام للقوة المادية القاهرة . فهذا أولا يتفق مع مفهوم الديمقراطية التى تفترض رضا الحكوميين وموافقتهم ، ثم هو ثانيا دليل على تحضر الانسان ، وعلو كعبه فى استخدام الأساليب الجديدة به فى مجالات الاقتناع والاستمالة .

نخلص مما تقدم الى أن السلطة أولا هى الظاهرة التى تميز المجتمع الانسانى عن الغاية ، أو مجتمع الحيوان ان صبح هذا التعبير ، وهى لذلك تمتاز بأعظم ما يميز الانسان

(١) راجع كتاب T. D. Weldon لىسمى "The Vocabulary of Politics" سنة ١٩٥٣ صفحة ٥٦/ -

من الحيوان وهو العقل والقدرة على التعبير . ومن ثم جاز لنا ثانيا أن نعرف السلطة بأنها كلمة تقال فقطاع لأنها مما يتفق مع العقل ، وجاز لنا ثالثا أن نرفض رفضا باتا قاطعا أى مفهوم لها يربطها بالقوة المادية ، ويجعلها ظللا لها أو تابعا ، لا تفارقها فى أى ظرف ، وفى أى آن .

وهكذا نصل الى السؤال الأخير : ما هى العلاقة بين السلطة والأخلاق ؟؟ لن نحاول فى هذه المعجالة أن ندخل فى المناقشات المتفرقة الشعاب التى دارت ، ومازالت تدور ، حول الأخلاق ، ومعناها ، وآثرها على أفعال الانسان ، ومدى فاعليتها فى تحديد مقدار الخطأ والصواب فيها ، فتلك مناقشات أمرها يطول ، ويستفيض ، مما يدعوننا الى أن نفرّد لها الفصل القادم ان شاء الله . ونجتزئ ، فى هذا المقام ، عن هذه المناقشات جميعا بأن نلمح الى أن الأخلاقيين يقولون بأن هناك مبادئ عامة ، ولكنها أصيلة ، ومسابقة على اية قاعدة معيارية وضعت لكى تنظم سلوك الانسان . فالأخلاق ، على هذا الاعتبار أسبق من القواعد والقوانين ، ومن ثم فينبغى أن تكون هى الأصل الذى تنضبط به القوانين ، وترد اليه ، فما وافقه منها فهو الصحيح النافذ ، وما خالفه ، وشذ عليه ، فهو المتعسف الجائر ، الذى يجب تعديله بما يوافق طبيعة الانسان ، وسجيته الدفينة المركبة فيه . هذه هى ، بإيجاز شديد ، القضية التى يتبناها عامة الأخلاقيين ، وهى قضية تتأمس عليها ثلاث تفريعات خطيرة :

أولا : ان القوانين الوضعية ، والمتواضعات الاجتماعية ، مرفوضة بالجزء مالم تكن متساوقة مع المبادئ الخلقية العامة ، ونابعة منها .

ثانيا : ان ما هو حق ليس ما هو متواضع عليه ، ولا ما هو منصوص عليه فى القانون ، بل ما هو أخلاقى فى صميمه ، وفى لحيته وسداه .

ثالثا : ان السلطة التى تستند على القانون وحده هى ، تبعا لذلك ، سلطة مغتصبة لأنها فقدت المبرر الأخلاقى

لوجودها • وانما تقوم السلطة بالحق والعدل اذا هي اعتمدت
اساسا على الاسس الاخلاقية المسلم بها •

وغنى عن التنويه أن القول بأن القوانين شر اذا هي لم
توافق طبيعة الانسان ، ونزعات الخير المركبة فيه بالفطرة ،
يمثل في نباهه ، الاتجاه الرومانسى الذى يقدر الانسان
كائنسان ، ويعلى قدره فوق القانون الوضعى ، والسلطة التى
ينوب عنها • ولذلك نرى هذه المدرسة تفرق باصرار بين
الفرد كمضو فى الدولة ، وكائنسان • وهو كائنسان اهم منه
كمضو فى الدولة ، لأنه فى انسانيته العريضة يخضع لاحكام
القانون الطبيعى (١) الذى لا يتغير بتغير المكان والزمان ،
بينما هو ، كمضو فى الدولة ، مخلوق حسي ، مغلوب على
أمره ، مكبل أبدا بالقوانين الوضعية الجائرة التى تحد من
الانطلاق التلقائى لتوازع الخير التى فطر عليها • ومن ثم
فالخير كل الخير فى أن يثور الفرد على السلطة تعنيفا
لحريته ، وانطلاقا مع مجايها •

والواقع أن هذا الكلام ليس مما يقبل كله ، أو يرفض
كله ، لأن فيه من الخطأ بقدر ما فيه من الصواب • فمن
الصواب أن السلطة يجب أن تكون خيرة ، وأن القوانين التى
تعتمد عليها يجب أن تتفق ومبادئ الأخلاق • فلا يمكن أن
نتصور مثلا وجود سلطة شريرة تقهر الانسان على فعل الشر ،
وتحضره عليه ، وتصدر القوانين التى ترخص له السرقة ،
وقتل الأبرياء •

ومن الخطأ أن نفترض أن الانسان خير كله • فتلك
مبالغة لا يقبلها الواقع ، ولا تجد لها سنداً من أعمال الانسان
على مدى التاريخ • ففي طبيعة الانسان مكان للخير كما أن
فيها مكانا للشر ، وتختلف مساحة المكانين من انسان الى انسان
وتبعا لاختلاف العوامل التى تؤثر فى تركيبه ، ومزاجه
العام ، من وراثه ، وبيئة ، وثقافة •

(١) راجع ما كتبناه عن القانون الطبيعى فى الفصل الأخير من كتابنا « الديمقراطية
ونفكرة الدولة » •

ومع ذلك ، وبفرض أن الانسان خير كله ، فلماذا يكون ذلك صحيحا بالنسبة لمن يطبق عليه القانون ، ويستخدم ضده ، ولا يكون صحيحا بالنسبة لصاحب السلطة الذي يضع القانون ؟ - ان القول بنقاوة الانسان ، وصفاء فطرته ، اذا اخذ على علاقته ، كانت له امتدادات مخيفة منها ، مثلا ، أن يفرض المحكوم كل قانون يرى أنه مقيّد لانطلاقاته الطبيعية بدعوى أن هذه الانطلاقات ، أو هذه الفرائز ، خيرة في جملتها وتفصيلها . ومنها أيضا ، ولكن من جهة أخرى ، ألا يتقيد الحاكم بأى اعتبار عندما يضع القوانين انطلاقا مع طبيعته الخيرة ، لأن كل ما يقوله وكل قانون يصدر عن ارادته الحرة ، وينبعث من فطرته الخيرة ، هو بالتبعية قانون خير ، متفق مع مبادئ الأخلاق ، ومن ثم فلا بد أن يتفق مع طبائع الحكوميين وفطرتهم لأن الفطرة الانسانية واحدة . بلا خلاف .

وهكذا نصل إلى نتيجة عجيبة لم تدر في خلد الرومانسيين الذين مجدوا الانسان ، وجضوه على الثورة ضد قيود السلطة . فإذا كان الافتراض هو أن الانسان خير بالطبيعة ، كان خيرا كل ما يصدر عن الحاكم انفراد كانبان . ومن ثم فلا موجب للثورة على سلطته لأنه كانبان يلتقى في دوافعه ونتائجه النهائية مع الحكوميين الأفراد كانباس .

وبذلك تسقط دعوى الرومانسيين ، وتنهار قضيتهم وتلزمهم حجة اطاعة السلطة من حيث ارادوا أن يلزموا الغير بحجة الثورة عليها ، والانتفاض على أصحابها .

وإذن فلا بد من معيار جديد ، ومقياس موضوعي ، تعرفد بهما ماهية الأخلاق ، وحقيقة الدور الذي يجب أن تقوم به في مجال تحديد العلاقة بين أصحاب السلطة والخاضعين لها . وذلك هو موضوع بحثنا في الفصل القادم ان شاء الله .

« ثالثاً » « السيادة الخلقية »

الآن ، وبعد أن حللنا معنى السلطة ، وبيننا علاقاتها مع
«سواها» من مظاهر المجتمعات الانسانية ، نعمود ، على أرض
ثابتة ، الى موضوع السيادة لترسم لها الصورة البانورامية
التي تظهر فيها وجوها مختلفة بكل خصائصها ، وملامحها ،
وسماتها .

ونود أن يظل ماثلاً في الأذهان دائماً وباستمرار
ما ذكرناه آنفاً من أن السيادة سلطة وقوة ، وكذلك ما قلناه
تحليلاً لمعنى السلطة ولجوهر العلاقة بينها وبين القوة . بنوع
خاص - فبغير مثول هذه الحقائق الأولية في الأفهام سيصبح
كثير مما منقوله عن السيادة فيما بعد مستغلقاً ، شديد
الابهام وانغموض .

ونبدأ أولاً ، بالوجه الأخلاقي للسيادة .

تختص السلطة الأخلاقية عموماً ، وبدون وُجوح في
مشكلات علم الأخلاق وتعميداته ، الكثيرة ، باخضاع السلوك
الانسانى لمقياس خلقى فتكون بحقتضاه حقاً أو خطأ . فهل
تستوعب سيادة الدولة هذه السلطة الأخلاقية ضمن ما تستوعبه
من سلطات ؟؟ أو بمباراة أخرى هل تملك سلطة الحكم
الأخلاقي على سلوك الأفراد ؟؟

وهنا لا بد من أن نتفكر الفرق بين الدولة والحكومة .

فاذا قلنا أن من حق الدولة أن تضع المعايير الخلقية لما هو حق وما هو باطل كان معنى ذلك ان هذا الحق من اختصاص الشعب والهيئة التي تحكمه ، وكان معناه بالتالى انه حق انساني بوجه عام ، أى انه حق متعلق بالانسان سواء كان هذا محكوما فى دولة ما أو حاكما فيها . وفى هذه الحالة فان أول ما يتبادر الى انذهن هو موقف الدين من هذه القضية . فالاديان عموما ترجع هذا الحق لله وحده ، فهو الذى يهدى الانسان الى ما هو خير له ، ويحذره مما هو ويا . عليه . وعلى ذلك فان القول بأن السلطة الأخلاقية من حق الانسان يناقض بشكل واضح صريح تعاليم الدين ، بل ونُب الايمان بوجود اله مدير حكيم .

وعلى النقيض من ذلك ، فأننا اذا قلنا ان من حق الحكومة ، لا الدولة ، أن تهيمن على الأقيسة الخلقية فى الدولة كان معنى ذلك أننا نضع انفرد المحكوم فى مواجهه الفرد الحاكم لأننا خصصنا الثانى بالقدرة على صوغ المعايير الخلقية وضبطها ، وحرمتنا الأول من حق ممارسة هذه القدرة أن توفرت لديه . وتكون القضية بعد ذلك هى قضية مواجهة انسان لانسان ، وقدرة كل منهما على ممارسة السلطة الخلقية ، والحق المترتب له على هذه القدرة .

وبرغم موقف الدين الواضح من قضية السيادة الخلقية للدولة فان تاريخ الفكر السيامى ترددت فى جنباته أصوات كثيرة عانية تنادى بأن السيادة الخلقية هى حق للدولة غير مدافع .

من هذه الأصوات صوت ارتفع فى المانيا فى القرن الثامن عشر وتردد صدهاء فى أرجاء متفرقة من العالم المعمور ، ذلك هو صوت الفيلسوف الألمانى الأشهر ايمانويل كانت "Immanuel Kant" الذى أعلن أن « كل حق يعتمد ، فى الحقيقة ، على الدولة . ومهما يكن من شئ فان القانون العام الذى يقرر للجميع ما هو مسموح به قانونا ، وما هو ممنوع ، بالنسبة لهم ، هو من عمل ارادة عامة تنبثق عنها

كل الحقوق ، وهى من أجل ذلك لا يمكن أن تصيب بالضرر
أى مخلوق » (١) .

ونستخلص من هذه العبارة ثلاث حقائى هامة فى فلسفة
« كانت » السياسية :

أولاً : القانون الطبيعى لا قيمة له فى مجال تحديد
الحقوق الفردية لأن هذه الحقوق تعتمد ، كما يقول ، على
الدولة ، أى أنها إنما تصدر عن القوانين الوضعية وجدها .

ثانياً : أن القانون الوضعى هو من عمل ارادة عامة هى
الفصل فى تحديد ما يجب ، وما لا يجب على الناس فعله .

ثالثاً : أن هذه الارادة العامة هى بطبيعتها ارادة خيرة
فلا يمكن أن يصدر عنها ما فيه غبن لأى انسان ، أو تحيف
على حقوقه .

ولعل « هيجل » أصرح من « كانت » فى رفضه لفكرة
القانون الطبيعى ، أو القانون الالهى ، وتركيزه على أهمية
الدولة ودورها . فهو يقول فى عبارة لا مواربة فيها ،
ولا تلبيس : « أن الدولة ، كحقيقة متكاملة ، هى كيان
كامل ، وتحقيق فعلى للحرية .. أن الدولة هى امتداد لله فى
العالم » (٢) .

أى أن « هيجل » يرفض فكرة أن هناك سلطة بعد الدولة
لها الحق فى تحديد ما هو حق وما هو باطل . وهو يبنى
رفضه على أساسين :

أولهما : أن الدولة فى حد ذاتها وحدة أخلاقية متكاملة ،
بمعنى أنها وحدها قادرة على معرفة ما هو حق وصديق
فتتبعه ، وما هو بهتان وباطل فتتجاهله ، وتجتنبه .

(١) من كتاب « مبادئ الحق السياسى "The Principles of Political right"
مقتبسة عن كتاب « م . م . سيار » Readings in recent Political Philosophy
قرارات فى الفلسفة السياسية الحديثة » - نيويورك سنة ١٩٣٥ صفحة ١٦٨ .

(٢) من كتاب « هيجل » فلسفة الحق "The Philosophy of right"
مقتبسة عن كتاب « م . م . سيار » M. Spahr تراجم فى الفلسفة السياسية الحديثة
نيويورك سنة ١٩٣٥ - ص ١٨٩ .

وثانيهما : أنه اذا قيل ان الله وحده هو الذى يضع
المعايير الخلقية ، ويبين سبيل الهدى والضلال ، فان رد
« هيجل » هو أن الدولة ظل الله على ارضه ، اى انها تستمير
منه سبحانه السلطة الأخلاقية وتمارسها بغير معقب .

و « روسو » يعتقد كذلك ان الدولة « كائن أخلاقى »
ويقول : « ان الدولة كائن أخلاقى ذو ارادة ، وهذه الارادة
العامة التى تصدر عنها القوانين تؤسس لجميع أعضاء الدولة ،
حيما يختص بملاقات بعضهم ببعض وعلاقاتهم بالدولة ،
قاعدة لما هو عادل وما هو جائر » (١) .

فهنا أيضا يضغط «روسو» على أن الدولة كائن أخلاقى ،
وانها لذلك تستطيع من غير معونة من سلطة أعلى أن تحدد
لأعضائها القاعدة الاخلاقية لما هو عادل أو جائر ، والتى على
هدها يقيمون علاقاتهم بعضهم ببعض ، وعلاقاتهم بالدولة .

يتضح لنا من هذا المرض المعجل الخاطف لآراء ثلاثة من
عمد الفلسفة السياسية الغربية انهم يضعون السلطة
الأخلاقية ، فى يد الدولة لأنهم أولا ينكرون وجود أى قانون
طبيعى ، أو الهى يمكن أن يوثق به ثقة مطلقة فى تحديد
ماهية الخير والشر . ولأنهم ثانياً يؤمنون بأن الدولة وحده
أخلاقية أى انها قادرة على التمييز بين العدل والظلم ، وبين
الخير والشر ، بلا معونة تأتيها من خارج كيائها نفسه ، ثم
لأنهم ثالثاً يؤمنون بعقريية الانسان وطاقاته غير المحدودة
فى رسم طريقه بنفسه ، ومعرفة ما يجديه وما يرديه .

ولا نتردد لحظة فى اعلان أن القول بأن السيادة الأخلاقية
هى حق للدولة غير منازع هو قول فاسد يعتوره الخطأ
والقصور من عدة نواحى :

فهو ، أولاً ، يدل على ثقة غير محدودة فى الخير المقول
بتأصله فى طبيعة الانسان ، وقد سبق أن وضعنا أن الانسان

(١) ترجمة من كتاب « أسس الحكومة » لآلفيه : هانتل ، جيتيكر ، نيويورك سنة -

فيه من الخير ، كما فيه من الشر ، وانه من ثم لا يجوز أن تكون الثقة في طاقاته الخيرة ثقة مطلقة هكذا ، وبلا حدود .

وهو ، ثانيا : رفض للدين ، ولفكرة القانون الطبيعي ، بنير دليل كاف على صحة هذا الرفض حتى من الناحية المنطقية البحتة . ثم ، وهذا مهم ، ان هدم الدين كأساس للمعايير الخلقية الصحيحة ، لا يستتبعه بناء جديد لنظام دقيق محكم يمكن من طريقه معرفة ما هو الخير وما هو الشر معرفة كاملة مفصلة لا تحتللب اللبس أو التعمية . ولذلك نرى « هيجل » وهو أكثر الفلاسفة تحمسا في ايمانه بتكامل الدولة يضطر الى أن يتملك بالدين ، تبريرا لتحويله الدولة السيادة الأخلاقية ، فيقول ان الدولة هي امتداد لله في الأرض . أى انه انما يبرر سيادتها اخلاقية بردها الى الدين ، وجعله ينبوع الذى تستمد منه هذه السيادة ، أو بالأحرى ، المبادئ الخلقية التى تقوم عليها .

ثم انه ، ثالثا : يحمل فى ثناياه نذر خطر جسيم . فالدولة ، كما قلنا ، فيها عنصر انساني يتمثل فى الحكومة والشعب . وحين نقول ان السيادة اخلاقية حق للدولة غير منازع فمعنى ذلك هو ببساطة اننا نحاول أن نتخلص من جوهر المشكلة بالتعميمات المضللة ، لأننا ننسب السيادة الخلقية الى الحكومة والشعب معا من غير أن نوضح ، بالدقة والحسم ، دور كل منهما فى تحديد ، واقرار ، المفاهيم الخلقية فى الدولة . ولقد حاول كل من « كانت » و « هيجل » و « روسو » أن يدور حول هذه المشكلة الرئيسية من غير أن ينفذ الى لبها ، فقالوا بإرادة عامة ، وأعلنوا انها هي ارادة الحكومة ، والشعب معا ، أى انها هي ، بعبارة أخرى ، ارادة الدولة . ومع ذلك فلا بد لنا أن نتساءل : ما هو الفاصل القاطع اذا ما اختلفت الحكومة مع الفرد أو الأفراد حول احدى القضايا الخلقية ؟؟ هل يتغلب تفسير الحكومة لما هو حق ، أم يتغلب تفسير الفرد له ؟؟ وعلى أى شيء يعتمد هذا التغلب ؟؟

ذلك هو السؤال الجدير بالاهتمام لأن الاجابة عليه تضعنا وجها لوجه أمام السلطة صاحبة السيادة الخلقية فى الدولة ، وبغير هذه المواجهة الصريحة يصبح أى كلام عن السيادة الخلقية ، ومركزها الحقيقى فى الدولة ، مجرد تعميم هو الى الهروب من المشكلة أقرب منه الى الصمود لها .

وانحقيقة أن الخطأ فى فهم هذه المشكلة بأبعادها الصادقة يرجع أساسا الى أولئك الذين يقصدون الدولة ، ويمتبرون أنها فوق الأفراد ، ويبررون ذلك بنظرية مثالية مؤداها ان الدولة ، وهم يقصدون بذلك الحكومة ، هى التجسيد انحى الفعلى للكيانات الفردية على اختلافها . أى أن الأفراد لا وجود لهم الا فى نطاق الدولة ، وحدود حركتها ، كأنما هم التروس الكثيرة فى المجلة الهائلة التى لا يمكن أن تدور نحو غايتها الا اذا وضع كل ترس فى مكانه ، ورسم له الدور الذى يجب أن يؤديه من غير أن يتسامل ، أو يكون له حق التساؤل ، لم وجد فى هذا المكان بالذات ولم يوجد فى غيره ، ولم تدور المجلة نحو هذه الغاية ولا تدور نحو تلك . والسبب الكامن وراء هذه اللامبالاة الممعنة بقيمة الفرد هو أن النظرية تقوم أصلا على أساس أن ما هو فى صالح الدولة هو بالضرورة انتى ليس عنها محيى فى صالح الفرد ، لأن الفرد ليس فى الحقيقة سوى كيان ذائب فى الدولة ، ولا أهمية له خارج نطاقها .

ولقد تجسدت هذه النظرية الخاطئة ، بشكل صارخ فاضح ، فى النظم النازية والفاشية والشيوعية . فالدولة هى الفرد ، وما تريده الحكومة هو بالتمام ما يريده الفرد ، ولا حق له اطلاقا فى أن يمارضها لأن الغرض من وجوده فى الدولة هو شىء واحد ولا شىء سواه هو : أن يماون الدولة على تحقيق غاياتها . ومن ثم فإن الدولة وحدها هى التى تحدد ما هو حق ، وما هو باطل ، ما هو خير ، وما هو شر لأنها ، كما يقول « هيجل » ، كيان أخلاقى كامل . أى أنها وحدها صاحبة السيادة الخلقية .

ولا نملك الا أن نرفض هذه النظرية لعدة أسباب :
أن نظرية الارادة العامة التي تقوم عليها ، نظرية لا تصمد
للتحليل ، والنظر الثاقب - فلا وجود في الحقيقة لهذه
الارادة في معظم الأحيان بمعناها الكلاسيكي التقليدي - بل
تتجلى الارادة العامة ، أو ارادة الأمة ، في الموافقة الشعبية
اللاحقة على ما تفعله الحكومة أو عدم الموافقة عليه (١) .

ومنها أنه يفرض وجود مثل هذه الارادة العامة في
بعض الأحيان فلا يكون ذلك دليلا قاطعا على أن « السيادة
الخلقية » حق للحكومة غير منازع ، لأن الارادة العامة في
صميمها هي ارادة الشعب ، أو على الأقل ، ارادة الشعب
والحكومة - ومعنى ذلك أن القول بالارادة العامة يتضمن في
حد ذاته تسليما لا شك فيه بأن السيادة الخلقية هي أيضا
من حق الشعب صاحب الارادة العامة ، أو على الأقل ، من
حق الحكومة والشعب باعتبارهما الطرفين الطبيعيين اللذين
يشتركان في هذه الارادة .

ومنها أيضا أن التسليم للدولة ، ونحن نعني الحكومة ،
بالسيادة الخلقية يجعل من الحتم اللازم على كل فرد أن
يمثل لارادتها في كل شيء ، لأنه إذا كانت الدولة هي وحدها
صاحبة الحق المطلق في تفسير ما هو حق ، وما هو باطل ،
فإن أي معارضة لها من قبل الأفراد لا بد بالتبعية أن تكون
معارضة ضعيفة متهافئة لأنها فاقدة لكل سند أخلاقي ، وكل
قيمة معنوية صالحة ، وبذلك يكون من حق الحكومة أن تقمع
هذه المعارضة بكل ما أوتيت من قوة وهي مطمئنة الى سناد
خلقى يدعم موقفها ، ويبرر لها استخدام العنف حيث لا مبرر
مثله لمعارضتها .

وهذا بالطبع تطرف غير مقبول . فالقيم الخلقية هي
في طبيعتها قيم إنسانية لا يختص بها فرد دون آخر . ومن
الحق أن الميزان قد يختلف عند فرد ، ويستقيم عند غيره .
من الأفراد بحسب نصيب كل منهما من نزعات الشر أو الخير ،

(١) راجع الفصل الخامس من « ارادة الأمة » في كتابنا الدستوري ونكرة الدولة .

وقدرة كل منهما على الحكم الصائب السديد . ولكن هذا فى ذاته لا يمنع أن القيمة الخلقية هى فى الأصل قيمة انسانية ، وهى لذلك لا يمكن أن تكون حكرا لفرد ما ، لا لشيء الا لأنه حاكم ، وحراما على آخر ، لا لشيء الا لأنه محكوم . ولأن الأمر كذلك فإن لكل الأفراد الحق ، كل بحسب طاقته ، فى الاسهام فى صوغ القيم الخلقية ، والدفاع عنها . فاذا تنكب الفرد فى تصرفاته العاديه هذه القيم فمن حق الحكومة أن ترده اليها . وعلى النقيض من ذلك ، فإن من حق الفرد أن يخرج على القوانين التى تضعها الحكومة اذا كانت هذه القوانين مجافية للقيم الخلقية المتعارف عليها . فاذا أصدرت الحكومة ، مثلا ، قانونا يقضى بإبادة المجانين ، أو طائفة دينية أو سياسية يعينها ، فإن من حق الأفراد أن يعصوا هذا القانون ، ويرفضوا تنفيذه لأنه يناهى المبادئ الخلقية السليمة .

ونخلص من هذا كله الى أن السيادة الخلقية ليست حقا للدولة ، كما وانها ليست حقا للأفراد . وانما هى حق انساني ، أى حق للانسان حيثما وجد ، وفى أى وضع كان فالانسان حاكما كان أم محكوما ، هو صاحب السيادة الخلقية ، لأنه هو الينبوع الحقيقى الثرى الذى تستمد منه المبادئ ، والقيم الخلقية ، التى تتجلى أنصع ما تتجلى فى مثله العليا ، سواء ظهرت هذه المتل فى صورة دين يؤمن به ، أو قانون طبيعى يتشرب مبادئه ، أو تفكير مجرد يبحث عن ماهية الكمال .

ولا تعارض فى نظرنا بين القول بأن السيادة الخلقية حق انساني وبين الايمان بالدين اذ الدين فى حقيقته مجموعة من المبادئ الخلقية الراقية التى تستهدف أول ما تستهدف اقرار الكرامة الانسانية ، والسمو بالانسان الى آفاق عريضة رحبة من القيم الجديري بسعيه ، والمثل العليا القمينة باستشرافه وتطلعه .



والشريعة الاسلامية رفعت من قدر الانسان ، من حيث هو انسان ، الى درجات غير مسبوقة أو ملحقة فى تاريخ ، ووضعت فيه ، حاكما أو محكوما ، حق السيادة الخلقية .

والأمثلة على هذا أكبر من أن تحصى فى مسيرة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وهو رئيس الدولة الاسلامية فضلا عن انه رسول الله . .

ذكر الامام القاضى عياض فى الشفاء أن يهوديا جاء يتقاضاه ديناً له عليه لم يحل أجله ، فاغلق له فى القول ، وقال : انكم يا بنى عبد المطلب قوم مطل ، فهم به سيدنا . عمر ، ونهره ، فمنعه الرسول الكريم ، وقال له « أنا وهو كنا الى غير هذا منك أحوج يا عمر ، تأمرنى بحسن الأداء ، وتأمره بحسن التقاضى » ثم قال : « لقد بقى من أجله ثلاث وأمر عمر أن يقضيه حقه ويزيده عشرين صاعاً لأنه روعه . .

ويقول أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى أوّل خطبة له بعد البيعة : « فإذا أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى » . .

وخطب الفاروق عمر يوماً فقال (أيها الناس ، من رأى منكم فى أعوجاجا فليقومه « فقام رجل فقال » والله لو وجدنا فيك أعوجاجا لقومناه بسيوفنا » « فقال عمر والسروور يملأ قلبه » الحمد لله الذى جعل فى أمة عمر من يقوم أعوجاج عمر بسيفه » .

وهكذا فإن الانسان ، حاكما كان أو محكوما ، هو صاحب السيادة الخلقية فى الدين الاسلامى العظيم . .

رابعاً

« السيادة المادية »

والوجه الثالث للسيادة هو السيادة المادية . فما هي السيادة المادية ؟؟ انتهينا من استعراض تاريخ نظرية السيادة الى القول بأن السيادة تتألف من عنصرين رئيسيين هما : السلطة والقوة . ثم حاولنا بعد ذلك أن نبين العلاقة بين هذين العنصرين ، ثم بين السلطة والقانون ، وخلصنا من ذلك الى أن القانون لازم لاضفاء صفة الشرعية على السلطة ، والى أن القوة لازمة لحماية السلطة من اعتداء قوة غير شرعية عليها ، وأوضحنا حينئذ أن القوة وإن كانت لازمة للسلطة فإن هذا اللزوم لا يجعل من السلطة صنوا للقوة لأنها توجد بنورها في كثير من الأحيان . بل معنى اللزوم هو أن تقف القوة على أهبة الاستعداد ، وفي حالة تربص ويقظة ، لصد أى عدوان محتمل على السلطة الشرعية .

فكيف يمكن أن نستفيد من هذه النتائج التى توصلنا اليها آنفاً فى مناقشة معنى السيادة المادية ؟؟

ان كل ما قلناه عن السلطة وعلاقتها بالقانون والقوة ينطبق هنا انطباقاً كاملاً تاماً . فالدولة لا تكون دولة بمعناها الصحيح ما لم تكن فيها سيادة قانونية أى سلطة عليها قادرة على اصدار ما تشاء من القوانين . ولكن السيادة القانونية فى حاجة كفاً اسلفنا الى قوة مادية تقف على أهبة الاستعداد

للدفاع عنها * فهل يعنى ذلك أن للدولة حق احتكار هذم
القوة من أجل أن يتسنى لها الحفاظ على سيادتها القانونية
فى جميع الأحوال ؟؟

وهنا ينبغى علينا أن نلاحظ أن علاقة القوة فى الدولة
ذات بمدين : اولهما علاقة القوة بين مختلف الأجهزة
الحكومية ، وثانيهما علاقة القوة بين هذه الأجهزة من ناحية
وبين الأفراد والجماعات الداخلة فى تكوين الدولة من
ناحية أخرى *

ولا مراعى فى أنه فى الحالات العادية تخضع جميع أجهزة
الدولة لصاحب السلطة القانونية وتتلقى التوجيه منه ، كما
أنها جميعا تكون من دقة التنظيم بحيث تنهى لها قوة مادية
موجدة وقادرة على القمع والردع * وبعبارة أخرى فان
هناك ، فيما يختص بالتنظيم الحكومى ، وفى الحالات
العادية ، تدرجا فى السلطة ينتهى بالسلطة القانونية ، أى
بصاحب السيادة القانونية الذى تخضع لتوجيهه كافة الأجهزة
الحكومية * ثم ان هذا التنظيم الحكومى ، وعلى رأسه صاحب
السيادة القانونية ، يتمتع بالسيطرة على قوة مادية رادعة *
وبمعنى ذلك أن القوة المادية تأتمر بأمر صاحب السيادة
القانونية وليس بأمر أى جهاز آخر من أجهزة الحكم *

هذا فيما يتعلق بجوهر علاقة القوة بين أجهزة التنظيم
الحكومى المختلفة *

أما فيما يتعلق بعلاقة القوة بين الأجهزة وسائر
الجماعات والأفراد فالأمر يتلخص فى أن الدولة يجب ، وهذا
ما يحدث بالفعل فى الظروف العادية ، أن يكون لها شبه
احتكار للقوة المادية * ونحن نلمح بعبارة « شبه احتكار »
إلى شيئين هامين :

أولاً : أن الدولة ، أو بالأحرى صاحب السيادة القانونية
فيها ، يجب أن تكون تحت امرته قوة مادية قاهرة أكبر من
أى قوى أخرى ميسرة لأى فرد أو جماعة داخل حدود الدولة ،

وخاضع ، أو خاضعة ، لسيادتها القانونية . فانه لا أمان
للسيادة القانونية على نفسها ، ولا ضمان لفاعليتها ، بغير
هذا التفوق في القوة .

ثانيا : ان الاحتكار للقوة ليس احتكارا كاملا ، بل هو
شبه احتكار . فالاحتكار الكامل يعنى أنه لا يحق لأى فرد أو
أى جماعة أن تكون لها أية قوة مادية . وهذا شئ مستحيل
بقدر ما هو خطر . فانهيئات الخاصة مثلا لا تستغنى عن
القوة ، ولو فى أبسط مظاهرها ، كحاجتها الى عدد من
الحراس أو الخفر يزيد أو ينقص تبعا لنشاطها ، وعدد
بنشاتها . ثم ان القول بتحريم حيازة أية قوة على أى فرد أو
جماعة يؤدى بالضرورة الى سلبية الكفاح الشعبى ضد
الحكومة اذا طغت ، وأسأت استخدام اسيادة القانونية ،
وعبثت بحقوق الأفراد الطبيعية معتمدة فقط على ما هو متاح
لها من سيادة مادية مطلقة . اذن فالاحتكار للقوة المادية هو
شبه احتكار فقط ، بمعنى أنه يجوز للأفراد أو الهيئات أن
يكون لديها قوة مادية كافية لمماونتها على تحقيق أهدافها
الخاصة ، على أن يظل قائما فى الحسيان ان قوة الدولة يجب
أن يكون لها دائما التفوق والامتياز ، حتى يتسنى لها القضاء
على هذه القوة المادية المتناثرة اذا ، حاولت احداها أن تفرض
بالغصب حلولا ، أو اتجاهات معينة ، أو أن تنخرق عن
انصالح المشترك فى الدولة .

والواقع أن محاولة احدى الجماعات الانحراف عن
الصالح العام ، أو الانتقاض على السلطة الشرعية ، هى من
الأشياء التى تحدث وتكرر فى أى بلد ، وفى أى زمان ، وان
كانت فى حد ذاتها تدل على حالة شاذة ، ووضع معكوس .
فلا ريب أن التاريخ شاهد على أن السيادة القانونية كثيرا
ما تعرضت للتهديد السافر من جانب القوى المادية الداخلية
المعادية ، بل كثيرا ما أسقطت بفعل هذه القوى . ويحدث
ذلك عندما تتحدى هذه القوى صاحب السيادة القانونية
القائم بالفعل ، وترفض الانصياع للقوانين التى يصدرها .

فإذا ما نجحت هذه القوى في تحديدها ، وأسقطت صاحب السيادة القانونية ، وجعلت إرادتها هي المطاعة ، فإنها تصبح عندئذ صاحبة السيادة الفعلية وإن كانت سيادتها تعتمد على القوة المجردة ، لا على الشرعية القانونية .

وبالطبع فإن هذه السيادة الفعلية يمكن أن تتطور بعد ذلك لتصبح سيادة قانونية ، إذا ما نجحت تماما في توطيد دعائمها ، والحصول على موافقة الشعب عليها .

وعلى ذلك فإن السيادة القانونية يجب أن تكون في ذات الوقت سيادة مادية ، أى يجب أن تكون لديها القوة المادية الكافية لجعل إرادتها هي الإرادة الأعلى . ولا يجوز أن يحدث العكس . فالقوة المادية إذا انطلقت من قيد انقانون فإنها تصبح على الفور قوة همجية وحشية لا تخدم غرضا شريفا ، ولا هدفا أسما .

إذن فالسيادة المادية تكون في أحسن صورها إذا كانت مستندة إلى السيادة القانونية ، ومساندة لها . وهي وإن وجدت بغير السيادة القانونية في بعض الأحيان ، فإنها لا تستطيع أن تمضي إلى الأبد بغير دعم منها وتمتعيد والا غدت مجرد قوة مادية غاشمة . وكذلك فإن السيادة القانونية وإن تعققت بانفعل ، ولا سيما في الدول الديمقراطية ، بغير الممارسة الفعلية للقوة المادية ، إلا أنها في حاجة ماسة إلى أن تقف مثل هذه القوة على أهبة الاستعداد لحمايتها والدفاع عنها ضد القوى المناوئة .

وهذا الكلام يقودنا إلى سؤال هام وهو : هل السيادة المادية مطلقة من كل قيد ، أم أن قيودا بعينها ترد عليها ؟ لا شك أن السيادة المادية خاضعة لعدة قيود بعضها يأتي من الخارج وبعضها يأتي من الداخل .

ونبدأ أولا بالقيود الخارجية على سيادة الدولة المادية وتأتي هذه القيود الخارجية ، في جملة ما ، من حقيقة ثابتة هي أن لكل دولة قوة مادية تستخدمها في مقاومة القوة المادية

لأية دولة أخرى تحاول الاعتماد على سيادتها • فالسيادة المادية لأية دولة مقيدة بالسيادة المادية للدول الأخرى • ولم يحدث في أى عصر من عصور التاريخ أن استطاعت دولة ما أن تقهر جميع الدول ، وتخضع لسلطانها جميع سكان العالم المعمور • فكل سيادة مادية تقابلها سيادات مادية أخرى ، تقاومها ، وتصد طغيانها •

وصحيح أن بعض الدول تمكنت في إحدى فترات التاريخ من أن تخضع بالقوة بعضها الآخر • ولكن ذلك لا يعنى أن السيادة المادية للدول ابطاعية كانت مطلقة من القيود بحكم المنطق ، أو حكم الواقع • فالسيادة المادية للدول المغلوبة على أمرها كانت موجودة بالفعل ، ولكنها كانت من الضعف بحيث لم تستطع أن ترد العدوان عليها • وضعف القيد ليس قرينة على انعدامه ، بل هو موجود فى الواقع وإن كان لا يحول ، فى بعض الأحيان ، دون الانطلاق الا هو ، أو الحركة الرجعاء •

ثم إن وجود غالب ومغلوب ، أو قاهر ومقهور ، لا يدل إطلاقاً على انعدام القيد على السيادة المادية للدول ، بل هو دليل على وجود هذا القيد • فالغلب فى حد ذاته ، معناه الانتصار الذى تقابله الهزيمة • والانتصار والهزيمة حقيقتان لا وجود لهما الا فى ظل حقيقة ثالثة هى : المقاومة التى يبرها لا تتم معانى الانتصار والهزيمة • وحيثما وجدت المقاومة فتلك هى القوة المادية التى تتناجز قوة مادية سواها ، أو تلك ، بعبارة أخرى ، هى السيادة المادية التى تواجه سيادة مادية غيرها ، وتغوى حركتها الطليقة الحرة فى المجال الخارجى •

ومع ذلك فنحن نرى أن الفرصة قد تضاعفت بشكل جد ملحوظ أمام قوى العدوان الخارجى بحيث لا تستطيع أية دولة ، بالغة ما بلغت قوتها المادية ، أن تمتد على سيادة دولة أخرى ، وهى بمأمن من الانتقام بصورة أو بأخرى • فمنظمة الأمم المتحدة تضم الآن لكش من مائة دولة قد تعاهدت

جميعها على الحفاظ على سيادة كل منها • ولذلك فإن الدولة التى تفكر فى الاعتماد على سيادة دولة أخرى ، تجد نفسها مضطرة الى مواجهة السيادة المادية للدول الأعضاء جميعا ، لا سيادة الدولة المتمدنى عليها فحسب • وتعتبر هذه الحقيقة ونحدها قيذا ثقيلا على السيادة المادية لأية دولة لا يمكن التخلص منه بسهولة ، والا فان الدول التى تتمتع بقوة ذرية هائلة كانت تستطيع منذ أمد بعيد أن تخضع لسيطرتها سائر دول العالم ، وأن تضمها اليها بالغصب والقهر •

ولقد بلغ من فاعلية هذا القيد الخارجى على السيادة المادية أننا نستطيع أن نقول مطمئنين بأن السيادة المادية لأية دولة لا تتجاوز حدودها الجغرافية الا فى حالتين اثنتين فقط :

أولاهما : حالة الحرب حيث يكون لكل دولة الحق فى ممارسة سيادتها المادية خارج حدودها درما للخطر عن نفسها ، أو ملاقة للعدو فى شتى الجبهات سعيلا لاضعافه ، والحاق الهزيمة به فى كل مكان مستطاع •

وثانيتها : حالة المشاركة فى المهمات الدولية العسكرية التى تضطلع بها هيئة الأمم المتحدة • فالدولة التى اشتركت فى القوة العسكرية الدولية فى الكونغو ، مثلا ، ايان أزمته ، قد مارست من غير شك سيادتها المادية خارج حدود أراضيها •

بل ان القيد الخارجى على السيادة المادية قد يكون له أثره فى ممارسة الدولة لهذه السيادة داخل أراضيها نفسها • فغالبا ما تحجم الدولة ، أية دولة ، عن ممارسة سيادتها المادية المطلقة ضد الأقليات الأجنبية فى أراضيها وذلك خوفا من أن تعمد الدول الأخرى الى معاملتها بالمثل • وهكذا نرى أن حق الدولة فى ممارسة سيادتها المادية يحدده ، ويخفف من غلوائه ، حق الدول الأخرى فى ممارسة ذات السيادة •

وعند هذا الحد ننتقل الى مناقشة القيود التى ترد من الداخل على سيادة الدول المادية •

ولا معدى لنا ، ونحن بصدد مناقشة هذه المسألة ، عن أن
ننبه الأذهان الى حقيقة راسخة ، ولا جدال فيها ، وهى أن قوة
الدولة المادية تستمد من مصدرين هما :

أولاً : مصادر الثروة الطبيعية فى أراضيها ، كالزراعة
والمناجم ، وخلاف ذلك •

وثانياً : القوة البشرية المتمثلة فى أفراد الشعب
أنفسهم •

وعلى قدر ما تكون مصادر الثروة الطبيعية فى أية دولة
وفيرة ميسورة ، وعلى قدر ما يكون عدد سكانها كبيراً هائلاً ،
على قدر ما تكون فرصتها عظيمة فى الاستحواذ على قوة مادية
جبارة • والعكس بالعكس بطبيعة الحال •

فاذا سألنا بعد ذلك عن حقيقة سيادة الدولة المادية داخل
أراضيها فماذا يكون الجواب ؟؟

الجواب هو أنه مادامت سيادة ، أو قوة ، الدولة المادية
تعتمد ، فى التحليل النهائى ، على مصادر الثروة والأفراد ،
فلا بد أن يكون هذا الاعتماد نفسه قيداً عليها ، وحداً
يمتثلها • فلا توجد حكومة تستطيع أن تدعى أنها تستأثر
بكل شبر من أرض الوطن ، والخيرات التى يغلها ، كما
لا تستطيع أن تفاخر بأنها تخضع لارادتها المطلقة كل فرد ،
وكل كائن حى ، وعلى انتقيض من ذلك فإن ملكية الأرض
غالباً ما تكون من حق الأفراد بنصيب يزيد أو ينقص تبعاً
للظروف الاجتماعية ، داخل الدولة ، وطبقاً للأنظمة
الاقتصادية والسياسية المعمول بها فيها • كذلك فإن لكل فرد
ارادته ما بقيت فيه ذرة من إنسانيته ، ولا يمكن الزعم بأن
اقتلاع هذه الارادات الفردية ، واستلالها كلية ، مسألة سهلة
هينة ، لأن الارادة الفردية باقية ما بقيت للإنسان إنسانيته ،
أى ما بقى له عقله الذى يميزه ، من سائر الحيوانات •

وحيث ان الأمر كذلك فإن الأقرب للصواب هو أن نقول
ان السيادة للمادية التى تمارسها أية حكومة ليست مطلقة لأن

الشعب يشاطرها المصادر التي تنبع منها ، وينزح واياها من معين واحد . ولسنا بذلك نزعم أن القوة المادية المتاحة للحكومة لا تزيد عن القوة المادية المتاحة لأي فرد أو أية مجموعة من الأفراد . ولو حدث ذلك لانهار التنظيم الاجتماعي من أساسه ، لأنه يعتمد أول ما يعتمد ، على أن للحكومة قوة تفوق قوة أى فرد أو مجموعة من الأفراد . وانما نريد أن نقول فقط أن قوة الدولة ، ونحن نعنى بالطبع الحكومة ، ليست مطلقة ، بل هى مقيدة بمصدريها الرئيسيين حيث يشاركها الشعب فى استغلال مصادر الثروة ، وحيث يستطيع أن يمارض استغلالها التمسفى للقوى البشرية .

ولا تعارض بين هذا وبين ما ينبغى لسلامة التنظيم الاجتماعي من قوة متفوقة للحكومة . فالحكومة تستمد تفوقها المادى على الأفراد والجماعات لا من الاستئثار الشره بمصادر الثروة ، ولا من القهر التمسفى لارادات الأفراد ، بل من أمرين ثابتين فى كل تنظيم اجتماعى :

أولهما : أن للدولة الحق فى فرض الضرائب التى تحتاج انيها لاعداد الجيوش ، وقوى الأمن ، والنهوض بأعبائها المختلفة . وفرض الضرائب هو فى معناه الأصليل مشاركة فى عوائد المصادر الطبيعية للثروة حتى ولو لم تكن الحكومة مالكة لها بالفعل ، أو شريكة فى ملكيتها .

وثانيهما : أن الدولة تعمل جاهدة للحصول على مساندة القوى البشرية لها بالاختيار لا الفسب ، وذلك عن طريق استهداف « صالح عام » تتجلى فيه ارادات جميع الأفراد أو غالبيتهم .

ومن الحق الذى لا مماراة فيه أنه فى بعض الأزملت ، كالحرب مثلا ، تعتمد الحكومات الى السيطرة الكاملة على مصادر القوة ، طبيعية كانت أم بشرية ، لا فرق فى ذلك بين الحكومات المستبدة ، والحكومات العريقة فى الديمقراطية . ففي أثناء الحرب العالمية الثانية ، وبعد الانتصارات المذهلة

التي أحرزتها ألمانيا الهتلرية فى القارة الأوروبية ، أصدرت الحكومة البريطانية بيانا (٢٢ مايو سنة ١٩٤٠) طالبت فيه بأن تكون سيطرتها كاملة على : « جميع الأفراد ، غنيهم وفقيرهم ، وعلى رأس المال والعمل على حد سواء ، على الصناعة ، والبنوك والممتلكات الخاصة وعلى كل شيء داخل حدود المملكة » .

بيد أن هذه التعبئة الكاملة لا يمكن أن تكون دليلا على أن سيادة الدولة المادية مطلقة ، وغير مقيدة ، وذلك لسببين :
أولهما : أن التعبئة الكاملة لا تكون الا فى ايام الأزمات الطاحنة ، كالحروب مثلا ، وهذه الأزمات ليست هى الوتيرة التى تسير عليها حياة البشر بإطراد رتيب ، بل هى الشدوذ الذى يخرج على قاعدة السلم والهدوء . والشدوذ لا يقاس عليه بطبيعة الحال .

وثانيهما : أن نجاح مثل هذه التعبئة لا يمكن أن يكتب له النجاح التام بغير موافقة الشعب موافقة نابعة من محض الاختيار . وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال ان الحكومة الانجليزية استخدمت قوتها المادية القاهرة لقسر الشعب على العمل بأحكام التعبئة الشاملة ، بل يقال ان الشعب البريطانى هو الذى يسر لحكومته ، وبمحض اختياره ، أن تحصل على ما طلبته من سيادة مادية مطلقة تتمثل فى السيطرة على ما فى الجزيرة البريطانية من قوة مادية وبشرية على اختلاف نماذجها وصورها .

وقد يبدو أن الدول الشيوعية ، قياسا على ما ذكرناه ، يمكن أن تزاول سيادة مادية مطلقة . فهى أولا لا تما يقضيه « الاختيار الحر » للمحكومين لأنها تؤسس نظامها على ديكتاتورية البروليتاريا .

ثم هى ، ثانيا ، تقيم نظامها الاقتصادى على أساس الملكية العامة ، والغاء الملكية الفردية . وبذلك يبدو أنها تسيطر وحدها على المصدرين الرئيسيين للقوة : وهما موارد

الثروة ، والقوة البشرية • فلا غرابة إذن أن تكون سيادتها
المادية مطلقة ، عصبية على القيد •

ولكن ما يبدو ولا يبدو الا على السطح فقط ، ولا أثر
له عند الأعماق • فإذا سلمنا بأن الدول الشيوعية تسيطر
على مصادر الثروة ، باعتبار أن هذه السيطرة هي حجر
الزاوية في سياستها الاقتصادية اندائمة وسلمنا بأنها
لا تتورع عن اتباع كافة الأساليب البوليسية لقمع الأفراد ،
وجبرهم على الطاعة والولاء ، فأننا مع ذلك لا نستطيع أن
نسلم بأن هذه السيطرة على الثروة والأفراد يمكن ان تكون
مطلقة ، وبلا حدود • ونحن نرفض أن نسلم بهذه النتيجة
لعدة أسباب نذكر منها :

أولها : أن سيطرة الدول الشيوعية على موارد الانتاج
لا يلغى دور الشعب في تنمية ثروة بلاده • فسيظل من
الحقائق الخالدة في تاريخ البشرية أنه بدون المعاونة
التلقائية الصادقة من جانب الأفراد لا تستطيع الحكومة ،
مهما تسلطت واستبدت ، أن تحصل على الانتاج في أفضل
صوره • ولذلك تجد الحكومات نفسها مضطرة الى اثراء
الشعب ، على نحو أو آخر في عوائد موارد أرضه الانتاجية •

ثانيها : انه مادام أن قوة الحكومة مستمدة أساسا ، بل
أولا وأخيرا من قوة الشعب ، فلا بد بالضرورة الحتمية أن
يعتمد النجاح في استخدامها على موافقة الشعب نفسه • وهذا
يفسر لنا من نجاح الثورات التي تندلع ضد الحكومات
المستبدة التي تفشل في أن تستقي من قوة الشعب الفاضل
عليها قوة لها ، فتضعف ، وتتراخي قبضتها على الشعب
بالرغم منها ، فيفلت الزمام ، وتنهار أمام ثورة اشعب • •
الينبوع الأصيل لكل قوة •

وثالثها : أن الانسان ، كائنسان ، سيبقى دائما ، مهما
اضطهد واستبعد ، مخلوقا كريما يثور على الضيم ، ويرفض
القيد الذي يكبله بلا مبرر يستسيغه من معاني العدل ، أو
الحق ، أو الايثان • فقد يقبل الانسان ، طواعية ، القيد

لسبب يرضاه ، ولكنه حتما ، ومهما طال الأمد ، لابد نأثر
إذا صقد به تجبرا ، وطفانا ، ولغير ما مبرر معقول من
الصالح العام • والفرد ، باعتباره انسانا ، يضع أشياء ، أو
معانى بذاتها ، فى مكانة التجلة والتقديس ، ويبدل جهده ،
بل حياته ، للحفاظ عليها ، والدفاع عنها ضد كل معتد
متجبر • فإذا ما حاولت الحكومة أن تحطم تلك المثاليات
المقدسة فلا بد أن يثور « الانسان » فى كل فرد ، محاولا أن
ينفض عنه الاكبال والاثقال ، لأنه يرفض لانسانيته أن
تمتهن ، ويماف أن يستنيم للضيم طمعا فى لقمة العيش ،
لأنه يأبى أن يرد الى مستوى البهيم الذى يسام الخف لأنه
لا يفهم معنى الحرية ، أو لأنه يقنع بالاعلاف تلقى اليه •

« خامسا »

« السيادة الشعبية »

ذكرنا فى مستهل هذا الفصل أن الديمقراطية هى سيادة الشعب ، أو هى حكم الشعب ، وهذا هو الوجه الرابع من وجوه السيادة * وهو أهم وجوها طرا ، وأقمنها بالبحث الدقيق ، المفصل ، حيث لا تفهم الديمقراطية على النحو الصحيح ، وفى تمامها وكمالها ، بغير الفهم المسبق ، والصحيح لهذا الأصل الكبير الشامخ من أصولها وتعنى به : سيادة الشعب ، أو حكم الشعب *

فى الباب الخامس من ميثاقنا الوطنى تعريف للديموقراطية بأنها : « توكيد السيادة للشعب .. ووضع السلطة كلها فى يده ، وتكريسها لتحقيق أهدافه » . وفى دستور سنة ١٩٤٦ الفرنسى أن : « السيادة الشعبية هى حق للشعب الفرنسى ، ولا يجوز لأى قطاع من قطاعات ، الشعب ، أو أى فرد منه ، أن يدعى لنفسه الحق فى ممارستها » *

وفى « اعلان الاستقلال » الأمريكى ان كل الحكومات تستمد « سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين » *

فالاجماع يتعمد على أن الديمقراطية هى سيادة الشعب ، فلا ديموقراطية حيث يكون الشعب مسودا غير سائد ، ولا حكم للشعب حيث يسود حكم الفرد ، وتتسلط مبادئ الدكتاتورية المستبدين *

فما هي ، اذن ، سيادة الشعب ؟؟

أشرنا عند الحديث عن القيود الواردة على السيادة القانونية أن السيادة السياسية أحد هذه القيود .

وقد نجد في تلك الاشارة نقطة البدء في التعريف بالسيادة السياسية .

فالسيادة القانونية مستمدة من القانون . والسيادة السياسية مستمدة من الحقوق السياسية لأفراد الشعب . ولئن كان صاحب السيادة القانونية يستطيع ، من وجهة النظر القانونية البحتة ، اصدار ما يشاء من القوانين ، فانه عمليا لا يستطيع أن يصدر قانونا يناقض الحقوق السياسية الأساسية للأفراد . فالحق السياسي بهذه المثابة يخضع القانون ، ولا يخضع له . وصاحب السيادة القانونية لا يستبد بأصحاب الحقوق السياسية الذين هم أفراد الشعب ، ولكنه ينفذ لهم ، ويمطى الصياغة القانونية لحقوقهم . وحيثما وجد أفراد في مجتمع سياسي فلهؤلاء الأفراد حقوق أصلية لا يلغىها ، أو يمثّلها ، ألا يكون هناك قانون يمتد بها ، أو ينص عليها . والقانون حين يأتي لا يخلق هذه الحقوق من العدم ، بل قصاره أن يؤكد وجودها ، ويضفي عليها الصيغة التشريعية .

ولما كانت السيادة السياسية نابعة من حقوق الأفراد فان من أبرز خصائصها أن تكون متساوقة وإياها بلا تناقض أو صدام . ولذلك يقال دائما ان الحكم أن يكون من الشعب ، وبالشعب ، وللشعب ، والا فقد ديموقراطيته . من الشعب ، أى ألا يحكمه دخلام أجانب . وبالشعب ، أى أن يكون ممثلا لمجموعه وليس لطائفة دون أخرى . وللشعب أى أن يعمل على تحقيق الصالح العام ، أى الصالح المشترك بين جميع أفرادها .

ويتربط على ذلك ان الحاكم مسئول أمام أصحاب الحقوق السياسية ، وتمنى بهم ، بطبيعة الحال ، أفراد الشعب أنفسهم . ولأن أفراد الشعب أصحاب حقوق ثابتة فلهم ،

بناءً على ذلك ، أن يقيموا الحكومات ، ويعيدلوها ، وينظموها ، ويسددوا خطاها على الطريق التي يرون أنها محققة لمصالحهم ، وبعبارة أخرى ، فإن لأفراد الشعب الحق في حكم انفسهم عن طريق ممثلين يخولونهم سلطة محدودة وموقوتة . والمائل الحاسم في تحديد السلطة ، وتوقيتها ، هو طاعة المحكومين لها ، بحسبان أن هذه الطاعة متوقفة ، هي الأخرى ، على رغبة الحاكم وقدرته على تحقيق الصالح العام .

فالفكرة الثابتة الكامنة وراء حقيقة كيان الدولة هي أن الحاكم وجد ليطاع أكثر مما يطيع ، أو هو موجود ليطاع لا ليطيع ، لأنه حين يطيع لا يفعل ذلك بالفضب والقهر ، وإنما طاعته نوع من النزول على إرادة الشعب ، وأسلوب في العمل على تحقيق حاجاته ، وملاقة حقوقه . والطاعة التي هي حق للحاكم واجب بالضرورة على المحكومين من أفراد الشعب ، ولكنها ليست واجبا يفرض بالقسر والقمع ، بل هي واجب يلتزم الشعب به بالطوعية التلقائية ، والاختيار المحض . فالشعب يوافق موافقة حرة على أن يحكم ، أي على أن يقيم ، ويساند ، سلطة قد تستخدم ضده ، وذلك اعتقادا منه بأن الأمن في الدولة لا يستتب بغير هذه السلطة ، وبأن الصالح العام لا يتحقق بسواها .

نقول ان السلطة يقيمها الشعب بموافقة الحرة قد تستخدم ضده ، أو ضد بعض طوائفه ، أو بعض أفراده ، والا فأنها تقف في موضع الضعيف المزعزع الذي يسهل اقتلاعه من مكانه ، والاعراض عن أوامره وتعليماته . فلا بد من أن يرخص للأجهزة الحكومية ، تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية ، بأن تستخدم نوعا من المهارة أو الحنكة السياسية لتتيح لها مرونة في العمل ، وحقاً في تعديل بعض الارادات الخاصة والمصالح الفردية ، أو محاربتها واجتثاثها كلية ، حسيما تراه محققا للصالح العام . والحاجة الى هذا الترخيص تنبع من حقيقتين لا سبيل الى الماراة في صدقهما :

أولاهما : أننا لا يمكننا أن نتصور كيف تستطيع

الحكومة دائما أبدا أن تعبر عن ارادة جميع أفراد الشعب
يلا استثناء على ما بينها جميعا من تناقض - فلا مفر من أن
تكون بمهارتها الخاصة ارادة لها تلتقى بجميع الارادات
الفردية العادلة -

وثانيتهما : ان من البدايات الاجتماعية المسلم بها ان
الأعمال التي تقوم بها الحكومة لا يمكن أن تحظى باهتمام
كل فرد في الدولة على حدة - فالفرد لا يحتفى عادة الا بتلك
الأعمال التي تمس حياته الخاصة ، وتتصل بها - فانصلاح
لا تكرثه المناقشات المفصلة عن التنظيمات المقترحة للقوات
المسلحة - والجندي لا يحفل كثيرا بالمناقشات الدائرة حول
أنجع الوسائل في مقاومة الآفات الزراعية - - وهكذا بل اننا
نرى أن هناك بعض المسائل التي لا تظفر الا بالاهتمام
الزائد من جانب الحكومة وحدها -

والمثال على ذلك - هو كافة البحوث العلمية المتخصصة -
وعلى ذلك فللحكومة الحق في كثير من الأحيان في تكوين ارادة
خاصة بها ، قد تناقض أو تخالف بعض الارادات الفردية ،
ولكنها مع ذلك ترى أن تنفيذها هو وحده الاعون على ادراك
الصالح العام -

ولسائل أن يسأل كيف يمكن أن تتفق حرية الحكومة
في تكوين ارادة مخالفة ، استنادا الى حقها في ممارسة
ما أسميناه بالمهارة السياسية ، مع مفهوم الديمقراطية
بوجه عام ؟؟ -

والجواب على هذا السؤال يتلخص في نقطتين :

أولا : الحكومة ، طبقا للمبادئ الديمقراطية ، ليست
سوى سلطة مؤقتة يتوقف وجودها على موافقة المحكومين التي
تقاس كل فترة محددة من الزمان -

ثانيا : أن مبدأ موافقة الشعب على قيام الحكومة لا يعنى
اشتراط موافقته التفصيلية على كل أمر يعن للحكومة - بل
هي موافقة عامة لا تشمل الا المبادئ السياسية العريضة -

فالشعب فى الولايات المتحدة مثلاً حين يوافق على وجود حكومة معينة إنما يفعل ذلك ضمن إطار مبادئ عامة تلتزم الحكومة بعدم الإخلال بها ، منها مثلاً ألا تنقلب الحكومة بين يوم وليلة الى النظام الشيوعى . بيد أن معالجة التفصيلات ابدقيقة لهذا المبدأ العام مسألة متروكة لمهارة الحكومة او حصافتها السياسية . فتستطيع الحكومة الأمريكية ، ضمن إطار هذا المبدأ العام ، أن تدخل فى مفاوضات مع الحكومة السوفيتية لتخفيف حدة التوتر بينهما ، أو لتحريم انتساج الأسلحة الذرية .

وتأسيساً على هاتين النقطتين نستطيع أن نقول انه لا تعارض البتة بين المبادئ الديمقراطية وحق الحاكم فى استخدام مهارته السياسية . بل انه بغير هذه المهارة تتضاءل فرصة تحقيق الديمقراطية بالفعل ، وفى الواقع . فمن المسلم به أن لكل فرد جانبين : أحدهما تتمثل فيه حاجاته الانسانية الأصلية التى تشاركه فيها الجماعة التى ينتمى إليها ، وثانيهما تتمثل فيه أهوائه الطارئة ، وشهواته انمارة . والحكومة التى تحمى الجانب الأول من الجانب الثانى لا تزيد على أن تفعل ما ينبغى أن يفعله كل انسان سوى ، ثم انها بفعلها هذا تقوم بالدور الذى لابد منه لتحقيق صالح المجموع ، أو الصالح العام .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن موافقة الشعب على قيام الحكومة قيد عليه هو نفسه بقدر ما هى قيد عليها . فلو أن كان قيام الحكومة ، والترخيص لها بالاستمرار فى الحكم ، يتوقف ، فى التحليل النهائى ، على موافقة الشعب ، فإن هذه الموافقة نفسها قيد عليه بحسبان انها موافقة على مبادئ عامة . اذ تلزم الموافقة ، بهذه المثابة الشعب باطاعة التعليمات التفصيلية التى ترى الحكومة اصدارها لتحقيق تلك المبادئ . فما يوافق الشعب عليه بصفة عامة يلتزم بالرضوخ لمقتضيات تحقيقه بصفة خاصة .

وتشتد الحاجة الى ممارسة المهارة السياسية ابان

الأزمات التي تجتازها الدول . ففي هذه الأثناء يحتاج الحاكم أكثر من أى وقت آخر الى حرية خاصة فى التصرف السريع ، والحركة المفاجئة ، لمجابهة الحاجات العامة ، أو للقاء المباحثات الداهمة .

ولا نحب أن يختلط الأمر بين هذه المهارة السياسية وبين الاستبداد انذى يمارسه الحكام الدكتاتورية . فالأولى عنوانها الحركة السريعة الحرة ولكن فى اطار المبادئ العامة المتفق عليها بين الحاكم والمحكوم . بينما الاستبداد عنوانه التسلط المبني على الارهاب ، والرقابة الصارمة وبث الرعب والهستيريا المضللة ، فى غير اطار ، ولغير مآدع من الصالح العام . ثم ان الديكتاتورية أسلوب للحكم يمارسه الحاكم المتسلط فى كل وقت ، وفى كل آن ، فى حين أن المهارة السياسية هى فى جوهرها الأصل تطبيق ذكى للمبادئ الديمقراطية مع تصرف حصيف ، وفى حدود نفس هذه المبادئ ، من أجل مواجهة بعض الظروف الطارئة ، أو الأحوال الخاصة .

والحديث عن المهارة السياسية والديكتاتورية يفضى بنا بالضرورة الى نقطة طالما أثرت فى المباحث السياسية . فنحن حين نقول ان السيادة الشعبية معناها أن يحكم الشعب نفسه بنفسه يتبادر الى ذهننا سؤال هام . وهو : أى شعب نقصد أو ما هو الشعب ؟؟

ولسنا نريد بهذا السؤال الذى يبدو مسافجا للمهلة الأولى أن ندخل فى التفاصيل السخيفة عن يستحق أن يعد ، فى الحساب السيامى ، من أبناء شعب ما أو من لا يعد منهم . فتلك فى رأينا مناقشات لا أهمية لها فى مجال الفكر السيامى . وانما نقصد بسؤالنا هذا أن نبحث فى التنظيم الاجتماعى للشعب ، أى شعب ، وأن نحدد أعضاء بنيته الاجتماعية والسياسية .

فهل الشعب أفراد ؟؟ أم الشعب جماعات ؟؟ أم هل هو أفراد وجماعات معا ؟؟ ثم ما هو نصيب كل من الفرد

والجماعة من السيادة السياسية ؟ أو بعبارة أخرى ، ما هو الدور الذى يقوم به كل منهما فى عملية حكم الشعب نفسه بنفسه ؟؟

هذه هى الأسئلة التى لا بد لها من جواب اذا أردنا ان نعرف بالدقة ماهية السيادة الشعبية ، وحقيقة حفظها من الفاعلية عند الممارسة الفعلية للأنظمة الديمقراطية .

نعم : من هو الشعب ؟؟

هناك معنيان يتواردان على الذهن عند توجيه هذا السؤال ونحن يصدد بحث ماهية السيادة الشعبية : فالشعب قد يعنى مجموعة الناخبين وهى تلك المجموعة التى تتوافر فيها شروط ممارسة الحقوق السياسية ، وهو قد يعنى من ناحية أخرى جميع الأفراد الأحياء فى حدود الدولة .

والافتراض القائم فى التنظيمات الديمقراطية هو ان ارادة مجموعة الناخبين تمثل ارادة جميع أعضاء الدولة ، وان ما هو فى صالح تلك المجموعة لا بد أن يكون بالضرورة فى صالح هؤلاء الأعضاء بقضهم وقضيتهم . والمفكرون السياسيون يلجأون الى هذا الافتراض لأن التعرف على ارادة المجتمع التاريخي كله مسألة صعبة جدا ، بل ومستحيلة ، فكان لا بد من اللجوء بهذا الافتراض كحيلة مستطاعة لقياس الرأي العام ، أو رأى المجموع .

ومع ذلك فيجب علينا ألا نركن الى هذا الافتراض ونستنيم له . فالشعب ليس هو بالتمام مجموعة الناخبين ، ولا هو أيضا جميع أعضاء المجتمع الأحياء عند لحظة من اللحظات كما يقول جيرمى بنتام "Jeremy Bentham"

فمن الواضح أن مجموعة الناخبين ليست مهما كبرت واتسعت دائرتها ، الا قطاعا واحدا من الشعب . فالأطفال ، والشباب دون الثامنة عشرة مثلا ، معزولون عن هذه المجموعة حتى فى أرقى الدول الديمقراطية . وليس من يشك فى أنهم أعضاء منتمون الى الشعب

يضارون بما يضره ، ويستفيدون مما يفيده • بل ان بعض الدول تخرج النساء من دائرة الناخبين ، ولا شك أن المرأة نصف المجتمع وعضو اصيل فى الكيان الشعبى •

فمجموعة الناخبين لا يمكن أن تكون هى الشعب فى تمامه وكماله • وكذلك فإن الشعب ليس فقط ، كما يقول بنشام ، جميع الأعضاء الأحياء فى المجتمع عند لحظة من اللحظات • فلو أننا وقفنا عند حدود اللحظة التى نحن فيها لأدّى بنا الأمر الى الايمان بنظرية فى الصالح العام تقوم على أساس الانتهازية ، والاثرة ، لأن ما يريده الفرد فى لحظته هو السعادة الوقتية الخاطفة ، ومجموع ما يريده أفراد الشعب فى لحظة واحدة هو أيضا اللذة العابرة • وهذا هو ما قال به « بنشام » تماما حيث أعلن أن « سعادة الأفراد ، الذين يتألف منهم المجتمع ، والتى تتمثل فى لذائذهم وأمنهم هى الناية الوحيدة التى يجب أن يدخلها المشرع فى اعتباره » • وهذا تصوير خاطئ للمجتمع حيث يبدو لنا وكأنه مجموعة من الأفراد المتكالبين على اللذة فلا هم الا اهتبالها ، المتناحرين المتصارعين فلا شاغل لهم الا الحصول على الأمن • وهى صورة كالألة لا تتمشى مع الكمال الذى ينشده الانسان •

وهى مع ذلك صورة غير صحيحة • فالشعب لا يمكن ان يكون مجموعة الأحياء فى لحظة من اللحظات ولا فى يوم من الأيام ، ولا حتى فى سنة أو عدد من السنين • فالقول بهذا إنما هو قطع للحى عن ماضيه وما فعله أبأؤه الذين أخرجوه الى النور ، وأمدوه بما هو فيه من نعيم أو شقاء ، وقطع له كذلك عن مستقبله الذى يصوغه بيده ويسلمه لأولاده من بعده •

ان الشعب بمعناه الصحيح هو تدفق مستمر بين الحاضر والماضى والمستقبل وهو اتصال قائم أبدا بين أجيال بعضها حى ، وبعضها طواه العدم ، وبعضها الثالث مازال فى بطن الغيب • وبهذا المعنى وحده يمكننا أن نفهم لماذا يموت

الشاب في ريمان العمر دفاعا عن وطنه ويفرس الشيخ الفاني الشجرة التي لن يجنى ثمارها . وبهذا المعنى وحده أيضا يمكننا أن نفهم لماذا تلتزم الحكومات الحالية بالمعاهدات والاتفاقيات التي وقعتها الحكومات السابقة ، ولماذا تخطط لمستقبل لن يراه اعضاء الدولة الأحياء .

وأن من يتحسس البنية الاجتماعية لاي شعب لا يد ان يدرك للمسة الأولى انه يتألف من جماعات ، لان الصفة الغالبة على الفرد في الدولة هي أن يكون منتميا بجماعة صغيرة ملاصقة له في حياته اليومية ، وأن هذه الجماعة تنتمي الى جماعة أكبر فأكبر الى أن ستهي بالجماعة الكبرى وهي الدولة نفسها . وقلما يوجد الانسان فردا أحدا في أي مجتمع سياسي لأن المجتمعات السياسية لا تتكون ، كما اسلفنا في غير هذا الموضع ، الا بتأثير الروح الاجتماعي في الأفراد اندي يحفزهم الى التجمع ، والتألب والعمل المشترك .

فالفرد يبدأ بعضويته في الأسرة ، ثم بعضويته في المدرسة ، وعضويته في القرية أو الحي، والمدينة ، والنقابة، والحزب ان وجد ، وهكذا الى أن تنتهي السلسلة بعضويته في الدولة التي تمتلئ القمة من هرم المؤسسات الاجتماعية في أي شعب . ولقد ذكرنا في كتابنا « الديمقراطية وفكرة الدولة » (١) أن الفرد يخضع في كل حلقة يمر بها من حلقات هذه السلسلة الاجتماعية لبعض المقاييس ، أو بعض اللوائح أو القوانين . فالفرد بحسبانه عضوا في أي من هذه المؤسسات ، مهما كان حفظها من الكبر أو الصغر ، ومن خطورة الشأن أو ضآلته ، لا يمكن أن يتصرف على هواه كما لو كان مجردا من زيه الاجتماعي . بل لا مندوحة له عن الالتزام بمجموعة اللوائح أو المعايير الخلقية التي تضبط سلوكه العام ، وتحدد موضعه في الجماعة التي ينتمي اليها . هذه ، من غير شك ، حقيقة اجتماعية مشاهدة لا يختلف بشأنها اثنان . ولكن الخلاف ينشب عند النقطة من مجرد

(١) يراجع الفصل التاسع من هذا الكتاب .

ملاحظة الحقيقة الثابتة الى محاولة استخلاص نتائجها ، وعند عملية استنباط الأحكام من المقدمات المسلم بها .

فلقد حدث هذه الحقيقة ببعض المفكرين السياسيين الى القول بأنه ما دام في الدولة مؤسسات ، وما دامت لهده المؤسسات قوانينها الخاصة بها التي تضبط سلوك الأفراد المنتمين اليها ، ثم ما دامت الدولة في نهاية المطاف ليست سوى هذه المؤسسات نفسها ، فإنه يترتب على ذلك بقوة المنطق ألا تكون السيادة من حق الدولة وحدها ، بل أن تكون لهذه المؤسسات سيادات تضارع سيادة الدولة ولا تقل عنها . وقصارى ما يسلمون به ، تأكيداً لفاعلية التنظيم الاجتماعى ، أن سيادة الدولة وإن تساوت مع سيادات المؤسسات الخاصة ألا أنها تأتى أولاً كما يأتى الفرد الذى يتقدم طابوراً من الأنداد ، أو الزملاء المتساوين .

ولقد كان بين من قالوا بهذه الجماعية فى السيادة فريق من أبرز المفكرين السياسيين فى العصر الحديث وعلى رأسهم الأستاذ « هارولد لاسكى » ، و دكتور ج . ن . فيجين J. N. Figgis و د . ج . د . ه . كول G.D.H. Cole والفقيه الفرنسى « ديجي Duguit »

بيد أن نظرية الجماعية فى السيادة ، أى نظرية توزيع السيادة على المؤسسات الاجتماعية ابتداء من الأسرة وانتهاء بالدولة ، قد بدأت حقيقة بالفقيه الألمانى « فون جيركه Von Gerke ١٨٤٤ - ١٩٢١ » . فلقد دفع (جيركه) (١) هذه النظرية دفعة جديدة قوية بتأكيده أن الهيئات ليست سوى كيانات قانونية تتمتع بحياة خاصة مستقلة عن الحكومات ، فلها حقوقها وواجباتها ، ولها أدوار اجتماعية معينة متوط بها تاديها . ومعنى ذلك أن لها قوانين خاصة ، بها توجد ، وبها تستمر فى أداء مهمتها بصرف

(١) راجع كتاب الفقيه الانجليزى
Political theories of the middle ages F.W. Maitland
النظريات السياسية فى العصور الوسطى .

النظر عن ارادة الأفراد المنتمين اليها ، وبصرف النظر عن ارادة الدولة التي تنتمى هي اليها . بل انه يقول بأن ارادة تلك المؤسسات قد تملو في بعض الأحيان على ارادة الدولة ذاتها . فالدولة ، بهذه المثابة ، ليست وحدها صاحبة السطة التشريعية ، بل تنازعها الهيئات الخاصة في هذه السلطة ، ويتحقق لها الغلب في بعض الأحيان .

ونحن نشاهد ظاهرة عامة مشتركة بين طائفة المفكرين الذين ينادون بجماعية السيادة . فهم جميعاً يحاولون تحقيق نوع من الاستقلال الذاتي للهيئات الخاصة وإن اختلفت أهداف كل منهم . فـ«دكتور» فيجيز « مثلاً يطور نظريته لكي يصل بها في النهاية الى الهدف الذي تغياه منذ البداية وهو تأكيد استقلال الكنيسة في مواجهة الدولة . بينما «هارولد لاسكى» يحتفى ، بصفة خاصة ، بالنقابات أو المنظمات العمالية ، ويستهدف تأكيد حقوقها ودعمها .

وبرغم اختلافهم في الأهداف الفرعية فالقاسم المشترك بينهم جميعاً هو الجهاد في سبيل تأكيد استقلال الهيئات الخاصة عن الحكومة بحسبان هذه الهيئات ، كما يقول « جبركه » ، كيانات قانونية مستقلة .

والآن ، ما الرأى في هذه النظرية . . . ؟؟

عندنا أن أصعب نظرية جماعية السيادة قد وقفوا بلا مرأء على الأرض الصحيحة الثابتة ، ولكنهم حينما حاولوا القفز منها الى النتائج أعجلتهم أهدافهم عن أحكام القفزة ، فتردوا في أكثر من هاوية ، وارتطموا بأكثر من صخرة .

فلا شك أن المنطلق الذي بدأوا منه صحيح وهو أن الأفراد في الدولة أعضاء في عدد من المؤسسات التي تحكمها قوانين خاصة بها . وهذه المؤسسات الخاصة حقيقة أصيلة في المجتمعات الانسانية ولا فائدة تجرئ من انكار وجودها وفعاليتها . ولكن الخطأ يبدأ من زعم أن هذه المؤسسات لها في التنظيم الاجتماعي نفس أهمية وخطورة الدولة .

فلا يستقيم التنظيم الاجتماعي بوجود كيانات قانونية متعددة لكل منها نفس القدر من السيادة القانونية في نطاق الدولة كلها ، ولكل منها نفس القدر من السلطة في التصرف كما تشاء حيال غيرها من المؤسسات - فمبدأ الجماعية بهذا المعنى يقف معاكساً لمبدأ الوحدة القومية ، ولا يؤدي هذا الموقف الا الى نهاية واحدة وهي الغاء الدولة ، وانتهاءها كمؤسسة كبرى تتسبب في هدم المؤسسات ، وتضم في أطوائها ، وبين حدودها ، كافة المؤسسات الأخرى الأصغر منها ، والأقل أهمية وفعالية - فبهذه النظرة الهرمية وحدها الى الدولة تتحقق الوحدة في نطاقها ، وبغير ذلك لا تتحقق الا الفوضى التي يذهب فيها كل فرد مذهبه الخاص به ، وتحمل فيها كل جماعة جيلها على كتفها وتنطلق كيفما تشاء ، والى حيث تشاء .

ويبدو أن أصحاب النظرية الجماعية لا تزعجهم هذه النتيجة التي توصلوا اليها - فإذا كان الأستاذ « لاسكي » ينادي بأن الوقت قد حان للاعراض عن فكرة سيادة الدولة ، فإنه لا بد مدرك أن الغاء السيادة هو في حقيقته الغاء للدولة نفسها ، وحيث ان فكرة السيادة هي ألزم اللوازم بالنسبة لوجود الدولة - ومع ذلك فهذه النتيجة لا تثير قلقه أو قلق من هم على مذهبه ، فهم يرون أن نهاية الدولة في حد ذاتها لا تعدو كارثة لأنها في هذه الحالة ستستبدل بمجموعة من المؤسسات المستقلة - فمادام الفرد لا يوجد الا في الجماعة ، وما دامت الجماعات تحكمها قوانين خاصة بها ، فلا خوف إذن ، في زعم الجماعيين ، من انتشار الفوضى إذا انعدمت الحكومات لأن قوانين الجماعات أو المؤسسات ستتكفل بحفظ النظام بين أعضائها ، ورسم الطريق السوي لهم ، أي انها ستقوم بالدور الذي تقوم به الدولة ، وربما بكفاءة أكبر ، وأسلوب أفضل وأنبج - وإذا سألتهم : وماذا لو وقع النزاع أو التعارض بين مختلف المؤسسات ؟ أجابوا بأن الفرد هو الخلية الأساسية في جميع المؤسسات فلا بد إذن من أن يحتكم

الى ضميره فى كل خلاف يتشب بيننا - فما وافق ضمير الفرد
واخلاقياته فهو الصحيح الجدير بالقرار والثبات ،
وما خالفه ، وشذ عليه ، فهو ما يجب أن يستبعد ، ويحكم
عليه بالبطلان -

ولسنا بالطبع ننكر أن بعض المؤسسات تختلف وجهات
نظرها ، أو اتجاهاتها ، عن الحكومة ، وان هذا الاختلاف قد
يتطور الى نزاع مستتر أو صافر - ونحن لا ننكر ذلك لأن
الاختلاف فى رأى أو المنزع أحد الخصائص الأساسية
للإنسان ، ثم هو بنوع خاص أحد الظواهر البارزة فى أى
بلد ديمقراطى - فالرئيس الأمريكى الراحل جون كيندى
مثلا التحم التعاما علنيا مع ملوك الحديد والصلب فى
الولايات المتحدة -

ولا غضاضة فى مثل هذه الصراعات ، ولا خطر منها
على الديمقراطية ، بل هى دليل وجودها ، ومظهر له -
ولكن الخلاف بيننا وبين القائلين بجماعية السيادة يدور على
من يجب أن يكون له الغلب فى هذه الصراعات التى تنشعب
فى الفينة بعد الفينة بين الحكومة والمؤسسات الخاصة -

هم يقولون الغلب يجب أن يكون للمؤسسات ، ونحن
نقول بل للحكومة ، ونؤسس قولنا هذا على عدة دعائم :

أولها : أن انتصار احدى المؤسسات فى صراعها ضد
الحكومة يعنى أول ما يعنى انهيار الحكم الديمقراطى من
أساسه ، وذلك إذا كانت هذه الحكومة ديمقراطية ، أى إذا
كانت قد جاءت طبقا للإجراءات الديمقراطية المتفق عليها -
فالحكومة فى هذه الحالة تمثل كافة المؤسسات الكائنة فى
الدولة ، وتعمل على تحقيق الصالح المشترك بيننا جميعا -
وانتصار احدى المؤسسات على الحكومة لا يعنى فى هذه
الحالة الا تغليبيا لمصلحة خاصة على الصالح العام ، وانحرافا
بالحكم لخدمة الغرض والهوى -

وثانيها : ان القول بأن ضمير الفرد يصلح حكما في المنازعات التي تنشعب بين المؤسسات بعضها البعض ليس الا محاولة لاعتصار الحجج والاسانيد . فمضوية الفرد في المؤسسات المختلفة لا تجعل منه حكما صالحا في المنازعات بينها ، لأن الفرد انما ينتمى الى هذه المؤسسات الخاصة بحكم كونه صاحب مصلحة خاصة لا بحكم كونه انسانا مجردا تمثلت فيه مصالح الناس جميعا وأغراضهم . والاختلاف بين مؤسسة وأخرى هو ، بهذه المثابة ، خلاف بين مصالح الأفراد والأعضاء فيهما . ولا أمل في فض هذا الخلاف بالرجوع الى هؤلاء الأفراد ، أو بالاحتكام الى ضمائرهم . فالضمير لكي يكون حكما صالحا لا بد ان يكون ضميرا عاما لا ضميرا خاصا ، أى أن يكون ضميرا مستوعبا لكافة القيم الأخلاقية العامة ، وليس مغلقا على القيم الفردية الخاصة . ولا يمتسر الاهتمام الى خزائن الضمير العام من القيم والمثاليات الانسانية الا عن طريق نظام للحكم يفرل كل القيم ، وينتخب أصلها ، وأقمنها بالخلود والسيادة ، وألصقها بالحاجات الانسانية الدائمة .

وثالثها : اننا حين نقول بعدم استقلال المؤسسات الخاصة عن المؤسسة الأم ، ونعنى بها الدولة ، استقلالا كاملا ، فان ذلك لا يدل اطلاقا على أننا نشوه عن عمد أو غير عمد ، مبدأ سيادة الشعب . بل نحن من أشد المدافعين عنه ، والمتحمسين له ، ولكن على أساس ركين صالح ، لا على أساس هار مقلقل . فاطلاق العنان لكل مؤسسة لكي تفعل ما يخلو لها ، بفرض ضمان فعال لمنع التصادم بينها ، لا يخدم مبدأ السيادة الشعبية ، بل يلحق به انكى الأضرار . وأبسط هذه الأضرار هو ضياع القيم العامة ، وانهايار الصالح العام بانهايار الوسيلة الفعالة لاكتشافه ، والسمى اليه ، ونعنى بها الحكومة الديمقراطية .

وانما يتحقق السيادة السياسية في صورتها السليمة بوجود نظام عام تخضع له شتى المؤسسات ، وتقبل حكمه

انتهائي ، وان كان هو نفسه يستوحىها الأسس ، والمبادئ ، والأفكار ، والأهداف العامة ، التى يجب أن تشكل جميعا حيثيات هذا الحكم . ولا تناقض فى هذا الكلام اذ المؤسسات هى الشعب نفسه ، وهى بذلك صاحبة السيادة السياسية التى هى ، كما قدمنا ، أسبق من السيادة القانونية ، واصلها واساسها . وبذلك تتحقق الحرية للمؤسسات الشعبية ، ولكنها ليست تلك الحرية التى تقف على حافة الغوضى ، بل هى حرية منظمة تعطى المؤسسات بمقتضاها ، وطبقا لاجراءات ديموقراطية معينة ، الحق فى عزل الحكومة ، واستبدالها بغيرها ، اذا ما فشلت فى اكتشاف الصالح المشترك بينها جميعا ، وتقامست عن الجهاد لتحقيقه .

ورابعها : أن التسليم بحق المؤسسات فى الاستقلال الكامل عن الحكومة وهو فى حد ذاته تسليم بحق الجماعة ، أى جماعة ، فى استهداف ما تشاء من الأغراض حتى ولو كانت هذه الأغراض اجرامية ، ومناهضة لكل القيم . وهذا بالطبع اسفاف فكرى لا يستساغ بأى حال . فلكى تتأكد القيمة العامة لابد من هيئة بالمثل عامة تعمل على ضبط الأقيسة والمعايير .

وخامسها : ان استقلال المؤسسات بالصورة التى ينادى بها أصحاب نظرية السيادة الجماعية مجاف تماما لمبدأ الوحدة القومية . فالمؤسسات ، كما قلنا من قبل ، تبدأ بالأمره وتنتهى بالدولة ، وبين هذه وتلك القرية ، والمدينة والنقابة وغيرها . فماذا يحدث لو استقلت القرية عن الدولة ؟ يحدث أن تصبح كل القرى وحدات اجتماعية منفصلة لا يربط بينها رابط ، ولا يضبط تصرفاتها معيار عام . وهنا يحل التفسخ محل الوحدة ، والاضطراب مكان النظام العام .

وسادسها : انه اذا كانت الأمره ، هى المؤسسة الأساسية أى مجتمع والتى تنشأ بحكم الضرورة البيولوجية المحضة ، لا تستغنى عن تدخل الدولة فى بعض شئونها ، فكيف يستساغ القول بأن غيرها من المؤسسات يمكن أن تستغنى عن

تدخل الدولة مع احتفاظها بسلامة التنظيم ، واستقامة الهدف ٩٩٠٠ . فمن الثابت المقرر في كل المجتمعات أن الأسرة لا تستغنى عن جهد الدولة لتنفيذ عقود الزواج ، أو فسخها ، ولضمان حقوق الزوجة ، وللمساعدة في تربية النشء ، وغير ذلك من الشؤون الأسرية التي تحتاج الى حكم من خارج الأسرة نفسها ، أو الى امكانيات أكبر من امكانياتها . وإذا كان هذا هو شأن الأسرة فلا بد أن يكون للمؤسسات الأخرى شأن مثله ، أو أكبر منه .

على هذه الدعائم نقيم الأساس الذي نبني عليه رفضنا لنظرية جماعية السيادة التي أريد بها تأكيد حكم الشعب ، أو السيادة السياسية ، في حين أنها تؤدي في الواقع الى عكس ما أريدت له حيث تؤدي الى الفوضى والتفسيخ والصدام الحتمي بين جميع طوائف الأمة الواحدة .

والرفض هدم ، والهدم ان لم يبق على انقاضه بناء جديد فيصير سفاهة ورعونة خرقاء . فلنحاول اذن أن نقيم على انقاض النظرية التي هدمناها مفهوما آخر للسيادة الشعبية ، وبناء جديدا يحتويها بكل مالها من جلاله وروعة .

أشرنا أنفا الى ما أسميناه بالمهارة السياسية ، ومؤداها انه لا يمكن التسليم بالنظرية الكلاسيكية الى فكرة السيادة الشعبية وهي النظرية القائمة على أساس أن كل فرد يستطيع أن يشارك بالفعل في الحكم ، وبنفس القدر الذي يشارك به غيره من الأفراد . فالأساس الذي تقوم عليه فكرة المهارة السياسية هو أن هذه المشاركة المتساوية في الحكم أمر غير ممكن ، وان قصارى الذي يحدث بالفعل هو أن يوافق الشعب ، صاحب السيادة السياسية ، على مبادئ عامة ينتخب الحكومة على أساسها ، وأن تتصرف الحكومة في تفصيلات التنفيذ ، وتلزم الشعب بالنهوض بتبعاته .

ولقد لاحظنا من قبل أن فكرة المهارة السياسية قد تحمل

فى طياتها جرتومة الزعم بأن الديكتاتورية ضرورية ولو فى بعض الأحيان • ولكنتنا نفينا هذا الزعم على أساسين : اولهما أن الحكومة الديمقراطية تاتى وتذهب بإرادة الناخبين • وثانيهما أن انتخاب الشعب للحكومة انما يكون على أساس المبادئ العامة ، اما ابتكار التفاصيل اللاحقة بهذه المبادئ وابتداع الوسائل الكفيلة بالتنفيذ ، فذلك هو عمل الحكومة ، باعتبارها الهيئة التنفيذية فى الدولة ، وهو لذلك مجال فاعلية المهارة السياسية •

ومع ذلك فان أماننا سؤالا هاما لايد من الاجابة عليه وهو : هل يشترط أن تكون ارادة الناخبين التى يتأسس عليها تشكيل المبادئ العامة ارادة اجماعية • • ؟؟

وبعبارة أخرى : هل تشترط موافقة كل عضو فى الدولة ، على حدة ، على المبادئ قبل أن يجوز لنا أن نسميها « مبادئ عامة » • • ؟؟

نبداً بتقرير أن السيادة السياسية ، من وجهة النظر الديمقراطية ، لا تتحقق الا باعطاء الفرصة لجميع أعضاء الدولة المؤهلين لممارسة حقوقهم السياسية للمشاركة فى وضع سياسة الدولة • فلا يمكن أن يقال ان هناك حكما للشعب اذا كان وضع هذه السياسة من حق فرد واحد لأن الحكم فى هذه الحالة ليس حكم الشعب بل حكم الديكتاتور ، أو الفرد المستبد • كما لا يمكن أن يقال ان حكم الشعب يتحقق اذا كان وضع سياسة الدولة حكرا على فئة بعينها ، أو قصرأ على طائفة بذاتها ، لأن الحكم فى هذه الحالة هو حكم الأقلية المتسلطة على سائر الطوائف والفئات • وانما يتحقق حكم الشعب فى حالة واحدة هى مشاركة جميع أفراد الدولة فى صوغ سياسة بلادهم ،

تلك هى النظرة المثالية الى ماهية السيادة السياسية ، وحكم الشعب •

ولكن المثاليات لا يمكن دائما ، وفى كل الظروف ،

تحقيقها في الواقع بكل ما فيه من تعقيدات ، وملايسات ، ومشكلات . فلا مناص من الهبوط من أفق المثاليات الى مستوى الممكنات ، والاستعاضة بالمستطاع عن غير المستطاع .

ومن تعقيدات الواقع أن الاجماع غير ممكن في كل ظرف وكل آن . فاذا كانت السيادة الشعبية ترتكز على موافقة جميع أعضاء الدولة فإن اتفاق هؤلاء الأعضاء اتفاق اجماعى على ارادة واحدة لمن الأمور التي لا تتيسر الا في بعض الأحوال دون كثرتها الغالبة . فماذا تفعل احكومه يازاء اختلاف آراء وارادات طوائف الشعب صاحب السيادة ؟؟ وأى هذه الارادات يتغلب وأيها ينهزم . . مع أنها جميعا ارادات شعبية ، أى ارادات من هم بالحق أصحاب السيادة السياسية ؟؟

والجواب هو أن ارادة الأغلبية هي التي يجب أن تنتصر ، وهي التي يجب أن تأخذها الحكومة في الاعتبار ، فذلك هو أقرب الأشياء الى منطق الديمقراطية ، ومفهومها الأصيل . فاذا لم تنتصر لرأى الأغلبية العديدة فهل ننتصر لرأى الأقلية . . ؟؟ ان الاجماع هو ، بلا مرأ ، الوضع الأمثل في الحكم الديمقراطي ، ولكنه غير مستطاع في كل الظروف . فلايد اذن من أن نقنع بما هو مستطاع ، وأن نرضى بحكم الأغلبية لأنه حكم الضرورة التي لا معدى عن التسليم بها في ظل التعقيدات الاجتماعية الملحة .

ونحن اذ نسلم بمبدأ حكم الأغلبية لا نجهل أنه قد تعرض ، ومازال يتعرض للنقد المر من عدد يارز من العلماء السياسيين . ويقوم هذا النقد على عدة أسس منها :

أولاً : ان حكم الأغلبية لا يتفق مع الروح الديمقراطية السليمة . فهناك أصول ديمقراطية ثابتة لا يجب اطلاقاً أن يتناولها معول التغيير والهدم لمجرد أن هذا المعول تمسك به يد الأغلبية العديدة . فليس من حق الأغلبية ، مثلاً ، أن تنتقل السيادة من الشعب الى حاكم فرد ، وليس من حقها أن تلعن مبدأ الانتخاب ، أو أن تحرم فئة ما ، أو بعض الفئات ،

من ممارسة حقوقها الانتخابية ، كما وأنه ليس من حقها .
إن تميز إحدى الطبقات بحقوق سياسية خاصة • فالأغلبية
انتى تخل بمثل هذه الأصول الديمقراطية تعد خطرا لا شك .
فيه على الديمقراطية ، ومن ثم يجب تقييد حكم الأغلبية ،
أو استبعاده كدعامة للحكم الديمقراطي •

ثانيا : إن حكم الأغلبية يعنى الافتئات على الأقلية ،
والاستخفاف بوزنها فى إدارة شئون الدولة • أى أن حكم
الأغلبية ليس فى حقيقته الأصلية ، وكما يقول ولتر
ليمان ، (١) الا « حكم القوة » •

ثالثا : إن حكم الأغلبية فيه افتراض بأن الأغلبية
المعدية ، لمجرد كونها كذلك ، فوق الزلل والخطأ • وهذه
مغالطة صريحة • فالأقلية أو حتى الفرد الواحد ، قد تقترب
أو يقترب من الصواب قدر اعتماد الأغلبية عنه • لأن معايير
الصواب والخطأ لا تتوقف على العدد ، وإنما تتوقف ، من
جملة ما تتوقف عليه ، على الذكاء ، والذكاة ، والحصافة ،
والنفاة ، وصدق النظرة ، وسلامة البصيرة • وهذه كلها
صفات قد لا يشترط لتحقيقها أغلبية عددية ، بل قد تتوفر
لفرد موهوب ، أو أقلية ثورية •

رابعا : إن سيادة الأمة هى سيادة جميع أفراد الأمة .
لا سيادة غالبيتها • فلئن كان من ضرورات الواقع أن نقبل
حكم الأغلبية فلا بد — صيانة لمبدأ السيادة الشعبية — أن
يرخص للأقلية بحق الاعتراض ، أو حق الفيتو ، على قرارات
الأغلبية ، فهذا وحده تتحقق السيادة السياسية بمعناها
الصحيح •

ولا مراء فى أن لبعض هذه الاعتراضات وجاهاها ،
فالحكم الأمثل هو ، كما أسلفنا ، حكم الاجماع ، وما حكم
الأغلبية الا حكم ضرورة يقتضيها عدم توفرالاجماع فى كل

(١) راجع كتاب "The essential Lippmann" الذى نشره :

Clinton Rossiter و James Lane نيويورك سنة ١٩٦٣ • ص ١١ •

ظرف وفى كل حال • ولكننا مع كل ما وجه لحكم الأغلبية من نقد لا نستطيع أن نوافق على أنه مناقض للديموقراطية، أو مجاف لأحكامها • بل هو ، على النقيض من ذلك ، دعامة من دعائمها ، وسند لا ريب فيه عند تطبيقها فى الواقع المتاح • ونحن بدورنا نبنى اعتقادنا هذا على عدة أسس نذكر منها :

أولاً : انه اذا علقنا تطبيق الديمقراطية على الموافقة الاجتماعية لتعذر تطبيقها فى ظروف كثيرة نظرا لتعذر الاجتماع فيها • وإذا قلنا ان حكم الأغلبية لا بد أن يقيد بحق الفيتو من جانب الأقلية قلبنا مفهوم الديمقراطية رأسا على عقب • فلماذا لا نسلم بأن حكم الأغلبية هو الأصوب ، والأقرب الى مفهوم الديمقراطية ، ثم نسلم بحق الأقلية فى الاعتراض وهو نوع من الحكم بل الحكم المطلق • ؟؟ • ولنفرض أن لدينا قانونا ما وافق عليه أغلب أعضاء البرلمان، واعترض عليه عدد قليل منهم ، فعلى أى أساس من الحق أو المنطق نعطى الأقلية حق إيقاف هذا القانون ونحرم الأغلبية من حق انفاذه • ؟؟ • اننا فى مثل هذه الحالة نمنح صوت من يقول « لا » أضعاف القيمة التى نعطىها لصوت من يقول « نعم » • وفى هذا أهدار لمعنى المساواة باعتبارها أصلا ثابتا من أصول الديمقراطية •

ثانياً : ان القول بأن الأغلبية لا يجب أن تعطى حق هدم الأصول الديمقراطية كالانتخاب مثلا ، لمجرد كونها أغلبية عادية ، قول صحيح فى جملته وتفصيله • فحكم الأغلبية الذى يلغى الأصول الديمقراطية حكم غير ديموقراطى • ومع ذلك فلنا أن نسأل كيف يمكن أن نمنع الأغلبية الشعبية من هدم الأسس الديمقراطية • ؟؟ • هل نخضعها لحكم الأقلية ؟ ذلك ، كما قلنا فى « أولا » ، أمر لا يتفق مع الحق أو المنطق • هل نضع نصا فى الدستور على أنه لا يجوز لأى حكم المساس بالأسس الديمقراطية • ؟ ومن الذى يضع هذا النص ؟ أغلبية الشعب أم أقليته • ؟؟ • وهكذا نجد أنفسنا

فى النهاية مضطرين الى التسليم بأن حكم الأغلبية هو حكم الشعب حيث لا يتوفر الاجماع . فاذا ارادت الأغلبية أن تلغى مبدأ سيادة الأمة مثلا فلها أن تفعل ذلك ، ولا تشرب عليها طالما أن الاجراء الذى اتبعته ينفق تماما مع الاساليب الديمقراطية . وما دمننا نعتبر أن حكم الأغلبية دعامة ديموقراطية فكأننا بذلك نقول ان الديمقراطية تهدم نفسها بنفسها . وهذا ان حدث ، صحيح . ولكن من يضمن أن الأقلية لم تكن لتفعل ما فعلته الأغلبية ، وزيادة ؟؟ ومن يقول ان الاقلية معصومة من خطأ لا تمتص منه الأغلبية ، طبقا للمفهوم الديموقراطى ، ليس حكم دوام وخلود . بل هو حكم موقوت محدود بفترات معينة تنص عليها الدساتير . ومعنى ذلك أن البرلمان المنتخب يعود الى الشعب بعد انتهاء مدته ليقدم نه كشف الحساب عن أعماله . فاذا شاء الشعب جدد له الثقة ، واذا شاء حجبها عنه . فالأغلبية الحاكمة اليوم قد تكون أقلية محكومة غدا . والعكس بالعكس . فاذا فرطت أغلبية حاكمة فى أصل من أصول الديمقراطية فإن العاصم من استمرار هذا الفساد واستشرائه هو حق الشعب فى حجب الثقة عن الأغلبية الضالة . أما إذا أعاد الشعب انتخاب نفس الأغلبية فلا بد من التسليم بأن مثل هذا الشعب غير ديموقراطى وبأن النكوص عن الديمقراطية هو هدفه وارادته الحرة . ولسنا نشترط ضمانا للحفاظ على أركان الديمقراطية الأساسية الا شيئا واحدا : هو انه اذا كان من حق الأغلبية أن تغير من هذه الأركان ، فانه يجب أن تتذكر دائما أن أبسط قواعد الديمقراطية هى أن يكون من حق الشعب أبدا أن يغير الأغلبية ويستبدلها بأخرى ، وأن تتاح له فرصة هذا التغيير كل فترة محددة من عمر الزمان .

ثالثا : ان ما يقوله « وولتر ليبمان » من أن حكم الأغلبية هو حكم القوة يحمل من غير شك نصيبا من الصحة . فانتصار العدد الأكثر على العدد الأقل فى مجال الرأى هو بلا مشاحة معنى من معانى انتصار الأقوى على الأضعف ولكن الأمر فى هذا المجال لا يمكن الا أن يكون كذلك ، لا سيما ونحن نتحدث

عن الاجراءات الديمقراطية ، ونحاول أن نجد العمليات التي عن طريقها يتحقق للديموقراطية الثبات ، والاستقرار ، والدوام . وقد يقال ان ضعف الآراء وقوتها لا يقاسان بملة أو كثرة المؤيدين لها . وهذا صحيح غير أن قياس ضعف الرأى وقوته مسألة بالغة التعقيد ، وهى تخضع لعوامل شتى تنفى عنها الصلاحية للتطبيق المستمر فى العمليات الديمقراطية الدائمة . ونحن فى مجال التطبيق الديموقراطى فى حاجة الى عملية سهلة نقيس بها الآراء ،

ونعرف ما يريد الناس وما لا يريد . فلا مناص من أن نعطى لكل رأى صوتا « واحدا » ، والآراء التى تحصل على أصوات أكثر هى الآراء الواجبة التنفيذ ، وان كان من المحتمل ألا تكون دائما هى الآراء الأصوب . ولا مجال هنا للحديث عن الضعف والقوة مادام كل انسان يعطى فرصته المتساوية مع فرصة غيره للدفاع عن آرائه ، واستمالة الغير اليها بالاقناع والعجة .

فالأغلبية حين تنتصر لا تنتصر بالقوة المادية بل بقوة العجة ، ونصاعة البيان ، والقدرة على الاقناع . وإكاد أقول ان تغليب الآراء ذات الأصوات الأقل على غيرها ذات الأصوات الأكثر هو تغليب للأضعف على الأقوى حيث لا ينبغي أن ينتصر لضعيف على قوى .

فالرأى الأضعف هو الرأى الذى يجب أن يترك ليلقى مصيره المحتوم من الهزيمة والانتكسار مادام قد فشل فى الاستفادة من الفرصة التى أعطيت له كاملة لكسب الانتصار والمؤيدين . وحتى اذا نظرنا للمسألة من ناحية المصلحة فانتصار الأغلبية على الأقلية ليس انتصارا للأقوى ، بل هو انتصار للأموء بالمصلحة على أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع .

رابعا : ان التسليم بحكم الأغلبية لا يعنى التسليم لها بأن تصنع ما تشاء ، وتجرى مع الهوى حيثما جرى . وصحيح أن الأغلبية تستطيع ، من ناحية الشكل ، أن تصدر ما تشاء

من القوانين • ولكنها مقيدة خلقيا بأن تكون أحكامها متفقة مع المبادئ الخلقية العامة ، فلا تستطيع الأغلبية البرلمانية أن تصدر مثلاً قانوناً يبيع السرقة ، والتهتك العلنى ، وقتل الأبرياء • فالأغلبية مهما كانت جائرة أو ضالة ستجد نفسها مضطرة الى مراعاة القواعد الخلقية العامة على نحو من الأنعام ، مسوقة الى انتقيد بشمائل الشعب وتعاليدهم ومتواضعاته العامة •

خامساً : ان الأغلبية الحاكمة تجازف بفقدان ثقة الشعب اذا جعدت الأقلية حقوقها المشروعة • فلكل انسان حقوق طبيعية أصيلة لا يجب أن يفتت عليها انسان آخر دائناً من كان • واذا حدث أن جعدت الأغلبية حقوق الأقلية فلا يكون ذلك ، فى ظل الديمقراطية ، هزيمة نهائية للأقلية لأنها مازالت تملك الفرصة للدفاع عن نفسها بالانقاع والتعبير الحر ، بل انها تملك الفرصة لاستمالة المؤيدين لها بحيث تتمكن هى نفسها من أن تصبح أغلبية حاكمة فى يوم من الأيام •

وعندنا أنه وان كان الضمان الأكيد لتحقيق السيادة الشعبية هو الرجوع الى الشعب كل فترة محددة من الزمان ، فان للأنظمة الديمقراطية خصائص عامة لا تخطئها الملاحظة تجعل من تحقق حكم الشعب ، فيما بين ذلك ، أمراً واقعاً لا ريب فيه •

وسنحاول فيما يلى أن نجمل هذه الخصائص مع تبيان مظاهرها لتحقيق السيادة الشعبية :

وَأول ما نلاحظه فى هذا المقام هو أن الديمقراطية تمتاز بحساسية أصيلة تجاه الرأى العام تحفزها الى تلمس رضاه ، والمزوف عن كل ما من شأنه أن يثره ويستفزه • فما يكاد الحاكم يتردى فى اتخاذ قرار خاطئ حتى يحس ، بحرقه من لسة نار ، بردود الفعل العنيفة التى تركها على

الرائى العام • فلا ترى بدا من تغييره او تعديله بما يتفق مع ما يريده الشعب ، والا جازف بوجوده نفسه ، او بما يسمى « شعبيته » وهى الشعبية التى تضمن له العودة الى الحكم فى الانتخابات المقبلة • والفضل فى توفر هذه الحساسية يرجع من غير شك الى حرية التعبير بالنشر أو الاذاعة أو الاجتماع وهى الحرية التى تكفلها الديمقراطية وتعتبرها أحد أصولها المكنية ولا مرأى فى هذه الحساسية فهى من أهم مظاهر الحكم الديموقراطى لأنها الدليل على ان الشعب يحكم برضاه ، وهى لذلك السبب فى دوام الأنظمة الديموقراطية فى البلاد التى تطبقها بصورتها الصحيحة • وفقدان الحساسية دليل على فقدان الصلة بين الحاكم والشعب ، فلا يحس بما يريده ولا يعرف ما يفضبه وما يرضيه • ولا يكون امام الحاكم حينئذ الا أحد أمرين : اما أن يسقط بتبلىد احساسه وغباء ذهنه ، واما أن يلجأ الى العنف يجمع به غضب الشعب ، فيخرج بذلك من نطاق الحكم الديموقراطى الى نطاق الديكتاتورية والاستبداد •

والملاحظة الثانية هى أنه يترتب بالتبعية على الحساسية المشار إليها أننا أن القوانين التى تصدرها الحكومة لا يمكن أن تكون قوانين مفروضة من أعلى بأى زعم ، وتحت أى قناع ، بل هى ، على الأحسن ، صورة منقحة من مجموعة القرارات الصغيرة التى يتخذها ملايين الأفراد فى حياتهم المادية كل يوم • والواقع انه لا يمكن أن يحدث غير هذا فى ظل الأنظمة الديموقراطية لأنها تعطى الفرد احساسا بقيمته فى التنظيم الاجتماعى فلا يكتفى بمجرد تلقى الأوامر من حاكمه بل يحاول أن يشارك فى الحكم بالفكر أو العمل ، وأن يتخذ فى حياته العادية القرارات التى تلائمه وتتفق مع وضعه الاجتماعى •

والحكومة بدورها لا تستطيع الا أن تأخذ فى الاعتبار هذه القرارات الصغيرة العادية التى تتخذها الملايين من أفراد الشعب ، لأنه اذا تعارضت القوانين التى تصدرها مع هذه

القرارات فان امكانية الحصول على القوة اللازمة لتطبيقها تضمحل وتتلاشى . فمن المسلمات أن القانون المناقض لمعتقدات الناس ، وعاداتهم ومتواضعاتهم اثابتة لا يجد امامه طريق التنفيذ معبدا ميسورا . ويحذف لانهيأر اى قانون ان يصطدم بالمقتنعات العامة الراسخة ، وان يرتطم بالقوة البشرية اللازمة لتنفيذه . وهذا هو ما يفسر لنا سهولة تطبيق بعض القوانين لتجاوب المواطنين معها ، واقتناعهم بضرورتها ، وهو ايضا ما يفسر لنا تعذر تطبيق بعضها الآخر لانعدام هذا الاقتناع وذلك التجاوب . فرجال البوليس ، مثلا ، لا يجدون صعوبة فى تطبيق قوانين السطو على المنازل لأن كل مواطن على استعداد للإبلاغ عن حوادث السطو والارشاد عن الفاعلين . فى حين أنهم يصطدمون بصعوبات جمة عند تطبيق قانون المخدرات فى بعض الدول لأن احساس المواطنين العام تجاه هذا القانون هو اللامبالاة وعدم الاكترأث بينما نجد أن قوانين التفرقة العنصرية لا يمكن تطبيقها الا بانقسع والقهر المأدى . اذن فلا معدى للحكومة عن استلهاهم عادات الناس ، ومعتقداتهم ، وقراراتهم العادية عند وضع القوانين لأنها فى حاجة الى مؤازرة المواطنين لها عند تنفيذها .

ومعنى ذلك أن الحكومة ، طبقا للأصول الديمقراطية ، لا تنفرد وحدها بإدارة شئون الشعب ، بل ان ما تفعله هو تنظيم إدارة الناس لشئونهم . وهذا بالطبع مع عدم الاخلال بما ذكرناه آنفا عن ضرورة اصطناع الحكومة للمهارة السياسية التى لا تستغنى عنها عند القيام بعملية تنظيم إدارة الناس لشئونهم ، أو عند تنظيم عملية حكم الشعب نفسه بنفسه .

واصطناع المهارة السياسية ، كما قدمنا ، عملية ديمقراطية تماما ، ولا تتناقض البتة مع مبدأ سيادة الشعب ، ولا سيما اذا أدركنا أن الحكومة مسئولة أمام الشعب مسئولية كاملة عن نتائج القرارات التى تتخذها بغير رجوع الى الشعب

اما لأنه لا يوجد رأى عام بخصوص المسائل موضوع هذه القرارات ، أو لأى سبب آخر . فالمسئولية فى حد ذاتها فييد ديموقراطى فعال على حق الحكومة فى اصطناع ما نسميه بالمهارة السياسية ، لأن الممول هنا انما يكون على الرجوع الى الشعب لاستطلاع رأيه بشأن نتائج انقرارات التى اتخذتها الحكومة ، فان وافق عليها كان بها ، والا عاقب الحكومة على عدم تبصرها للعواقب عقابا يتناسب مع فداحة الخطأ ، وقد يصل الى حد سحب الثقة منها واسقاطها .

فحيثما صدق احساس الحكومة بما يريده الشعب عن هذا الاحساس الصادق ، تحققت سيادة الشعب فى صورتها الممكنة . وعنوان هذه السيادة عندئذ تجاوب الشعب تلقائيا مع قوانين انككومة ، ومساعدته لها فى تنفيذها ، لأنه أحس بمحتواها داخلها قبل أن تصوغه الحكومة فى قالب تشريعى .

وأما الملاحظة الثالثة فهى استطراد للملاحظة الثانية ، ولا تزيد . ولكنها مع ذلك من الأهمية بمكان كبير . فإذا كنا قد قررنا فى مستهل هذا الفصل أن الديموقراطية هى سيادة الشعب ، ثم قررنا منذ لحظات أن امكانية تحقق هذه السيادة تكمن فى احساس الحكومة بما يريده الشعب ، وعملها على تحقيقه ، حتى يتسنى لقوانينها وقراراتها أن تجد القوة البشرية اللازمة لتنفيذها ، فكيف يمكننا بعد ذلك أن نميز بين الحكم الديموقراطى الصحيح وحكم ما يسمى بالديكتاتور الصالح ؟؟

لا جدال فى أن بعض الدكتاتورة قد يتحلى بأكبر قدر ممكن من حسن النية ، وأنه قد يعمد الى المحافظة على الحقوق الأساسية للأفراد ، وإلى القيام باصلاحات هائلة ، وبسرعة أكبر مما يمكن أن تتحقق بها فى ظل الأنظمة الديموقراطية . ولئن كان هناك من يمكن أن نسميه بالديكتاتور الصالح فان أبرز صفاته لابد أن تكون حساسيته

المفرطة بحاجات الشعب وآماله ، وانطلاقته السريعة نحو تحقيقها .

فهل يجوز لنا أن نسمى هذا الديكتاتور الصالح ، قياصا على ما تقدم ، حاكما ديموقراطيا ؟؟ .

ونبدأ أولا بتقرير أنه ليس هناك من يسمى بالديكتاتور الصالح ، لأنه ، على الأحسن ، لا يكون صالحا الا لفترة محدودة من الزمن هي الفترة التي يتربع فيها على دست الحكم . والصالح بمقياس الشعوب لا يفس بفترة واحدة من عمرها ، بل بفترات متطاولة تتعاقب عليها الاجيال المتتالية . والديكتاتور الصالح غالبا ما تجعله الانتصارات السريعة عن الانتصارات الباقية لأنه انما يبحث عن وسيلة يدعم بها حكمه في عين شعبه ، ويؤثر بها مجده الشخصي . والتاريخ شاهد على أن نابليون بونابرت ، مثلا قد حقق لبلاده ، بان فترة حكمه القصيرة أمجادا هائلة ، ولكن حكمه لم ينته الا وكانت فرنسا نهبا مقسما بين الغزاة الفاتحين . وليس من يمارى في أن « هتلر » طفر بالصناعة في بلاده طفرة هائلة في أمد محدود ، وأحرز انتصارات مذهلة ، ولكن هذه الطفرات والانتصارات لم تخدم على التحقيق الشعب الألماني الذي مازال يعيش مأساة تقسيمه الى غرب وشرق ، بل خدمت الديموقراطيات الغربية التي استطاعت أن توجهها وجهتها الصالحة . . الصالحة بمقياس الشعوب الذي يقيس الزمن بالأجيال المتعاقبة ، لا بمقياس الدكثرة الذي يقيسه بممر الفرد الواحد .

والديكتاتور فضلا عن ذلك ، ومهما كان صالحا ، يشوه في عين الشعب الوسيلة الديموقراطية الوحيدة لتولى السلطة وهي الانتخاب الحر . فهو يجمع السلطة كلها في يده ، ويلغى كل المؤسسات الديموقراطية لأنه يعتبر أنه ليس في حاجة اليها ، وانها تموق حركته الطليقة الى الاصلاح السريع . ويحدث دائما أن الشعب يجابه في نهاية حياة الديكتاتور مشكلة البحث عن من يخلقه ، أو عن الوسيلة الصالحة التي

يمكن بها أن يختاره - - وفي غضون البحث ، والاضطراب
الذى يصاحبه ، يفقد الشعب كثيرا من الانتصارات التى
أحرزها له ديكتاتوره ، وقد تثور الفتن ، والحرب الأهلية ،
فيضيع على الشعب فى أيام ما أحرز له فى السنوات أطوال •
فالديكتاتور الصالح غير صالح بقياس الشعوب ، وهو ،
على فرض صلاحه بمقياسه المحدود ، يعد كارثة تصيب الشعب
المبتلى به ، وتقطع عليه استمرار انطلاقه السوى الرتيب الى
غاياته البعيدة ، وأمانه الحقيقية المنشودة •

ومن اجل ذلك يقال دائما ان الديمقراطية اجراء
وليست محتوى ، أو أنها وسيلة وليست غاية • وبعبارة
أخرى ، ان الديمقراطية أسلوب ، أو نظام ، معين لا بد من
اتباعه لتحقيق شيء ، أى شيء • فإذا تحقق الإصلاح
الاجتماعى بالقمع والقسر لم يكن اصلاحا ديمقراطيا ، بل
اصلاحا وكفى • ولا تكون الغاية المحققة ديمقراطية ما لم
يتم تحقيقها بأسلوب ديمقراطى • والحكم الذى يحقق
العدالة الاجتماعية عن غير الطريق الديمقراطى ليس حكما
ديموقراطيا وان كان حكما مصلحا • والفرق بين الحكم
الديموقراطى والحكم المصلح كالفرق بين الفترة المحدودة
والزمن المتطاوأل • فالاصلاح اندى يتم بالأسلوب الديمقراطى
اصلاح دائم متجدد لأنه يتم بأسلوب ثابت ، مستقر ، بينما
الاصلاح الذى يتم عن غير الطريق الديمقراطى اصلاح
عفوى مؤقت يزول بزوال الفرد الذى أوحى به ، وحمل
عبئه •

ومن ثم فان الحساسية التى نقول انها وسيلة لتحقيق
السيادة الشعبية ليست حساسية مبتوتة ، أو منقطعة الصلة
بالأسلوب الديمقراطى • فمثل هذه الحساسية حساسية
ضالة لا يكون نصيبها من الأمان والنجاح عند الوشوش المشاوش
من المحكوم واليه ، الا كنصيب من يشب فى بهمة الديجور الى
غاية لا يستبينها ، أو هدف لا يراه بالدرجئة الكافية • وأما
الحساسية التى نتحدث عنها فهي الحساسية الديمقراطية ،

أى الحساسية التي تأتي الى الحاكم ، وتصدر عنه ، من خلال المؤسسات الديمقراطية ، وهى حساسية تحميها حقوق الأفراد الممارسة بالفعل من أن تضل وتأفك .

فحرية التعبير بالنشر أو بالاذاعة أو بالاجتماع أو عن طريق النواب المنتخبين هى الأسلوب الديمقراطي الذى يتم به احساس الحاكم بما يريده الشعب أو مالا يريده احساسا يرقى الى مرتبة العلم اليقيني ، ولا يهبط الى دركة الحدس الاعتباطى .

وقد نهتم بأننا نضع الوسيلة فى طبقة أعلى من الطبقة التى نضع فيها الغاية ، وبأننا لا نهتم باللباب الأصيل قدر اهتمامنا بالقشور الزائفة . وهو اتهام غير صحيح . فاحتفاؤنا بالوسيلة هو فى نفس الوقت ، بل فى المكان الأول، احتفاء بالغاية . فمن يسلك الطريق الصحيح يصل الى الغاية الصحيحة ، ولا يضل عن الهدف المنشود الا من ضل السبيل انيه . ولا ننكر أن الشعب قد يصل ديموقراطيا الى قرارات خاطئة ، ولكن من المؤكد أنه لن يتوه طويلا فى مجاهل الخطأ مادام أنه يملك الوسيلة الصحيحة بين يديه ، ومادامت ارادته ملكا له وليست سلعة متداولة بالبيع والشراء فى سوق النخاسة السياسية ، ومادامت ديموقراطية مبدولة له فى صفاء ونقاء ، وليست جرسا أخوف على شفاء الطفلة المستبدين .

تشعبت بنا الأبحاث فى هذا الفصل الطويل ، وترامت أطرافها فى كل اتجاه . فلا بد من خاتمة له تجتمع فيها أشداته المتفرقات ، ويلتئم شعثه المبعثر هنا وهناك . فلقد بدأنا حديثنا عن حكم الشعب بتقرير أنه الركن الركيز فى بناء الديمقراطية التى عرفت فى مختلف الدساتير والمواثيق بأنها سيادة الشعب . ثم عرضنا بعد ذلك لتاريخ نظرية السيادة وانتهينا من عرضنا الى أنها تتألف من عنصرين أساسيين هما السلطة والقوة . وقلنا ان علاقة السلطة بالقوة

ليست علاقة تلازم دائم لأن السلطة ، ولا سيما في المفهوم الديمقراطي ، قد توجد من غير القوة التي يقتصر دورها في أغلب الأحيان على الوقوف في حالة تأهب للدفاع عن السلطة ودعمها . وبينما أن السلطة فعلية وقانونية ، وأن السلطة القانونية لابد أن تكون فعلية والا وجب عليها أن تفسح الطريق أمام السلطة القائمة بالفعل ، وأن السلطة الفعلية قد لا تكون قانونية وذلك فور وجودها بانقلاب مفاجيء على السلطة القانونية ، ولكنها مع ذلك تحتاج الى الدعم القانوني اذا ما استتب لها الأمر ، واستقام لها الحكم . والمحا الى أن وجود سلطتين فعلية وقانونية في نفس الوقت وفي نفس البلد دليل على التفسخ الوطني ، ولا يحدث الا في ابان الحروب الأهلية الطويلة الأمد . ثم انتقلنا بمد ذلك الى الحديث عن السيادة وأنواعها فقسمناها الى أربعة أنواع : سيادة أخلاقية وهي سيادة انسانية في طبيعتها . وسيادة قانونية وهي سيادة من ييدهم وضع القوانين وتطبيقها . وسيادة مادية وهي السيادة التي تظهر عند الحاجة الى القوة القاهرة . ثم سيادة سياسية وهي سيادة الشعب أو حكم الشعب . وحاولنا فيما بين ذلك أن نوضح العلاقات القائمة بين هذه الأنواع المختلفة ليست مسوى وجوه مختلفة لشيء واحد بخلاف هو : السيادة وكفى .

ولقد احتفينا بالسيادة الشعبية بصفة خاصة لأنها ألصق وجوه السيادة طرا بالمفهوم الديمقراطي . وكان من مظاهر هذا الاحتفاء أن أوضحنا مفهومها ، ونفينا أن يكون معناها اشتراك جميع أفراد الشعب اشتراكا فعليا ومتساويا في ادارة دفة الحكم . ودعانا ذلك الى التصدى لنظرية جماعية السيادة بالنقد والتسفيه . وخلصنا من كل ذلك الى أن سيادة الشعب تتحقق بحكم الأغلبية الذي دافعنا عنه باعتباره أساسا من أسس الحكم الديمقراطي ، كما تتحقق بالرجوع الى الشعب كل فترة محددة من الزمان لاستكشاف ارادته .

وأوردنا ونحن بهذا الصدد نظرية المهارة السياسية

التي أردنا بها أن يتمتع الحاكم بقسط من الحرية والمرونة في العمل لادراك الأهداف العامة التي ينتخبها الشعب على أساسها ، وقلنا ان السماح للحاكم بممارسة هذه المهارة لا يتنافس مع سيادة الشعب طالما أن نظرية المهارة السياسية تقابلها على الطرف الآخر نظرية المسؤولية ، أي مسؤولية الحاكم أمام الشعب عن نتائج القرارات التي يتخذها بناء على حقه في ممارسة مهارته - ثم ختمنا هذا الفصل بعرض سريع لبعض خصائص المجتمعات الديمقراطية مع تبيان مظاهر تحقق السيادة فيها ، وأعربنا عن إيماننا بضرورة اتفاق الغاية مع الوسيلة فلا يمكن أن تتحقق غاية صالحة بوسيلة فاسدة ، ولا يمكن أن تتحقق الديمقراطية الاجتماعية إلا عن طريق الديمقراطية السياسية .

الأخلاق

يحتاج الباحث في الديمقراطية الى علم بالأخلاق حاجة من يريد عبور المحيط الى فلك يمر بها عبابه الزاخر ، ولجبهه الطامية ، أو حاجة من يريد بناء الصرح الشامخ الى الأجر والأسمت .

ولسنا في حاجة الى اقامة المزيد من الأدلة على هذه الحقيقة . ما وضع لنا في الفصلين الاول والثاني من أن نبحث في السياسة والسيادة لابد أن يتأدى بالضرورة الى البحث في طبيعة العلاقة بينهما وبين الأخلاق .

والواقع أن أهمية الأخلاق للمباحث الديمقراطية لا تقتصر فحسب على ما يربط بينها وبين أصول الديمقراطية من وشائج وصلات ، بل تتجاوز ذلك الى حيث تعتبر هي ذاتها أصلا من أصولها ، بل أصلا كبيرا هائلا لأنها الأصل الذي يتخلل في كافة الأصول ، ويمد بمثابة القاسم المشترك الأعظم بينها جميعا . فحيثما اتجه بنا البحث في أصول الفكر الديمقراطي وجدنا الأخلاق محكا أساسيا لصدق النظرة ، وشرعية العمل ، بحيث نستطيع أن نقرر مطمئنين أن أي مبدأ لا يتفق مع الأخلاق لا يمكن أن يكون مبدأ ديمقراطيا ، وإن أي عمل لا أخلاقي هو في نفس الوقت ، وبالبداهة ، عمل غير ديمقراطي .

وإذا كنا قد وجدنا أن السياسة بغير أخلاق نصب ودجل ، وأن السيادة بلا أخلاق تعسف وجور ، فلا شك أننا ، بالقياس الذى لا يخطئ ، لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن أن تكون ، بغير أخلاق ، عدالة ، أو حرية ، أو مساواة ، أو كيف يمكن أن تنبعث الحوافز إليها ، أو تتأكد الضوابط لها ولقد عرضنا من قبل للأخلاق ، ولكن بالقدر الكافى فقط لتبيان العلاقة بينها وبين السياسة والسيادة . ونعتقد أن انسوقت قد حان لمزيد من التفصيل ، والتخصص فى الدراسة مع الاحتفاظ بها فى حدودها المرسومة ، وهى الحدود اللازمة للبحث فى أصول الفكر الديمقراطى .

فما هى ، إذن ، الأخلاق ؟؟ أو بعبارة أخرى ، ما هى فلسفة الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية ؟؟

نبدأ أولاً بالتمييز بين الأخلاق وغيرها من الضوابط الاجتماعية كالعادة ، والقانون ، والدين ، إذ لا مراء فى أن القاعدة الأخلاقية تتميز فى حد ذاتها من المادة المتبعة ، والقانون الوضعى ، والدين المنزل . فالعادة التى تقضى بتقديم النساء على الرجال هى نوع من التنظيم الاجتماعى الذى لا يحدده قانون يأخذ من يخالفه أو يخرج عليه ، كما وانها ليست أمراً سيمائياً ياتمر به المؤمنون . وكذلك فإن تحديد العلاقة بين المالك والمستأجر مثلاً تخضع فى أساسها للقانون الوضعى ، ولا تعتبر من العادات التى استقر عليها المرف . أو انقواعد الدينية . وفى الوقت الذى تنظر فيه الأديان الى الصلاة كركن أساسى من أركانها المقدسة ، فإننا لا يمكن أن نعتبرها من الأشياء التى استقرت بحكم العادة ، أو يحكم القانون . وعدم البصق فى الشوارع أو الأماكن العامة ليس مجرد عادة أو قانون أو قاعدة دينية ، بل هو نوع من الآداب العامة التى توصلت إليها البداهة الانسانية طبقاً للمفاهيم الخلقية العامة .

هذه أمثلة يتضح فيها الفرق بين الأخلاق والعادة والقانون والدين . ومع ذلك فإن هناك أمثلة أخرى تنطس

فيها معالم هذا الفرق حتى لا تكاد تبين . فان المرء ليقع في حيرة مربكة حين يحاول ان يحدد بالضبط كيف انتفتت من المجتمعات الانسانية فكرة الزواج من الأخوات . اكان ذلك بحكم العادة أم بقسوة القانون ، أم يأمر الدين أم بحافز الأخلاق ؟؟ ولقائل أن يقول ان العادة والقانون والدين والأخلاق جميعا قد عملت عملها في هذا المضمار ، وانه ينبغي التضافر بين هذه انضوابط الاجتماعية كلها لم تكن تتم هذه النقلة الكاملة والملاحظة في تاريخ المجتمع المصرى الذى تمكنت منه هذه العادة الشاذة .

فهل يعنى ذلك ان بين الضوابط الاجتماعية على اختلافها مشايه كما ان بينها فروقا ؟؟ واذا كان الامر كذلك فما هى على وجه الدقة المقاييس التى تعرف بها هذه وتلك ؟؟ الاساس الذى تقوم عليه اجابتنا على هذا اسؤال هو ان الفرق بين هذه الضوابط الاجتماعية ليس ، ولا يمكن ان يكون ، فرقا في المحتوى ، وانما هو فى صلبه فرق فى الأسلوب أو الطريقة . فتحريم الزواج من الأخوات عملية ذات مضمون واحد ، هو ألا يبنى المرء بأخته ، ولا يختلف هذا المضمون اذا قرر الباحث أن التحريم جاء عن طريق المادة أو القانون أو الدين أو الأخلاق أو عن طريقها جميعا والبحث على هذا النحو لا يؤدي الى اكتشاف مضامين مختلفة للقاعدة القائمة ، وانما هو يساعد فقط على معرفة الأسلوب الذى تم به الوصول اليها ، كما أنه يعين الباحث على تعرف فاعلية كل من الضوابط الاجتماعية على حدة .

فبين المادة والقانون اتفاق واختلاف . أما الاتفاق فيظهر فى أن القانون غالبا ما يكون اعلانا تشريعيًا لمادة مستقرة . وأما الاختلاف فيبدو فى أن كثيرا من العادات تظل عادات أى متواضعات اجتماعية غير مقننة .

وبين الدين والقانون اتفاق واختلاف . فاما الاتفاق فيتجلى فى التقائهما على بعض المبادئ العامة كتحريم الزنا والسرقه والقتل وما الى ذلك . واما اختلافهما فيتضح فى أن

القانون يحفل بانتقاصيلاب الدقيقة فى حين أن الدين هو فى
جملته مبادئ أو مثل عامة • فالدين يقول مثلا أن القتل
حرام ، بينما القانون يتجاوز هذا المبدأ العام لتقرير أنواع
القتل من قتل بالخطأ أو بالعمد وغير ذلك ، ووضع العقوبة
المناسبة لكل •

أما الأخلاق فإنها هى المبدأ انعام الكامن وراء هذه
الضوابط الاجتماعية المختلفة فالدين كله قائم على مبادئ
الأخلاق ، ولا يمكن أن يتصور على غير هذا الأساس •
والعادة لا تستقر آمادا طويلة ما لم تكن مبنية على دعامة
أخلاقية • فعادة البصق فى الطرقات العامة مثلا لا توجد ،
ان وجدت ، الا لفترات محدودة وفى المجتمعات المتخلفة •
ثم يكون ظهور الاحساس الأخلاقى ، أى الاحساس بما يجب
وما لا يجب ، ايدانا بالاقلاع عن هذه العادة الكريهة •

وكذلك الحال مع القانون ، فانه ان لم يتم على أساس
المبادئ الخلقية العامة كان محاولة فاشلة لقهر الضمير
الانسانى العام الذى لابد أن يثور على محاولات قسرة على
مالا يرتضيه •

فالأخلاق ، اذن ، هى الرابطة التى تجمع بين الضوابط
الاجتماعية المختلفة لأنها تمثل ، منذ عهد سقراط وإتباعه ،
صحة ضمير الفرد ، وإيمان الانسان ، من حيث هو انسان ،
بقدرته على أن يحكم على الأشياء وفقا لما يرى أنه الحق •
فلقد أعلن « سقراط » أنه لا يكفى لاطاعة القانون أن يكون
صياغة تشريعية لعادة راسخة منذ عهد سحيق أو أن يكون
صادرا عن صاحب السلطة ، بل لابد أن يكون موافقا لطبيعة
الفرد ومطابقا لما يمليه ضميره • ومع أن على الفرد بصفة
عامة أن يطيع قوانين الدولة ، الا أن ذلك لا يمنع نشوب
صراع بين القانون الجائر والضمير الانسانى العام الذى لابد
أن يكون له الغلب فى نهاية المطاف •

وهكذا نجد أن ما يميز الأخلاق من غيرها هو أنها فى
لبها الأصل تحكيم لضمير الفرد فى قبول أو رفض العادة أو

القانون وفاقا لما يمتد انه الحق . والقاعدة الخلقية هي تلك التي يمكن أن تطبق على جميع الناس في جميع الأماكن والازمان لأنها مما يقبله عقل الانسان ، ويتفق مع عمليات ضميره . والفلسفة الأخلاقية ، على هذا الاعتبار ، هي محاولة ايجاد المعايير التي يمكن عن طريقها تسبيب القواعد تسبيبا قائما على العقل والمنطق . (١) فهي تقف من القواعد موقف الناقد الذي يرفض قبول ما هو قائم بمقتضى العادة ، أو يحكم القانون ، أو بقوة السلطة ، على أساس أنه الحق لا لشيء الا لأنه قائم بالفعل . فما هو حق ليس كذلك لأنه قائم ، بل لأنه موافق لعقل الانسان وضميره .

في ضوء ما تقدم نرى أن للأخلاق معنيين احدهما عام والثاني خاص . وهى بمعناها العام تدل على مجموعة القواعد التي ليست لها صفة قانونية وإن كانت بإدية الأثر في سلوك الانسان ، عظيمة الخطر في ضبطه ، ولكنها بمعناها الخاص تدل على أن هذه القواعد ليست مجرد عادات تتحكم في سلوك الانسان ، بل هي قواعد تم وضعها طبقا لأقيسه خاصة .

والفرق بين المعنيين كالفرق بين ما يفعله المرء بملء ارادته وما لا ارادة له فيه . فالطفل الذي لا يسرق لأن أبويه طلبا منه ذلك ، لا يمكن أن يقال عنه انه أعمال ارادته في الامتناع عن السرقة ، أو انه طبق معايير الحق والواجب في سلوكه . ومن ثم فإن مثل هذا الطفل يطبق الأخلاق بمعناها العام ، أى انه يلتزم بقواعد الأخلاق من غير أن يفكر في مقدار الخطأ أو الصواب الكامن في المبدأ العام الذي تحتويه هذه القواعد . وأما عندما يشب الطفل ، ويبدأ في مناقشة القواعد العامة التي يطلب منه الالتزام بها ، فمندئ فقط يمكننا أن نقول انه أخلاقي بالمعنى الخاص للأخلاق ، لأن علامة هذا المعنى أن يتحدى المرء القواعد الأخلاقية ، ويحاول تقويمها طبقا للمعايير العقلية ، والأقيسة المنطقية .

(١) L. T. Hobhouse في كتابه تطور الأخلاق Marats in evolution

مراجع الطبعة السابعة - سنة ١٩٥١ M. Ginsberg الفصلان السادس والسابع .

ونحن لا تعيننا الأخلاق الا فى معناها الخاص الذى تتميز به من العادة . ويصبح من اللازم علينا أن نضع المقاييس التى يمكن فى ضوتها ان تكون قاعدة ما قاعدة اخلاقية ، وان نوضح الضوابط التى يجوز للمرء على هديها أن يتحدى العادات الراسخة ، والقواعد القائمة وأن يقيس مقدار ما فيها من خطأ أو صواب .

وهذه هى ، على التحديد ، مهمة الفلاسفة الأخلاقيين الذى جملوا همهم كله فى التمييز بين الاخلاق من جهة والقانون والعادة من جهة أخرى . ولذلك نرى « إيمانويل كانط » يعلن أن الثورة الفرنسية هى ثورة الرجال العاديين على النظم الاجتماعية الجائرة . وهو يؤيد الثورة لأنه يؤمن بحق الانسان ، أى انسان ، فى اصدار ما يشاء من الاحكام على الأشياء والنظم القائمة . بينما نرى « دافيد هيوم » يدافع عن التقاليد الراسخة ، والنظم القائمة ، ويحاول أن يبرر وجوب استمرارها بقوله بأن ما هو قائم فهو لذلك صحيح ، أو بأن ما هو تقليدى فهو بالتبعية مساير لمبادئ الأخلاق .

والواقع ان القارئ للفلسفة الأخلاقية يجد نفسه وسط غابة كثيفة مدلهمة من الآراء والأفكار ، فلا يعرف أيها يدع وأيها يأخذ . ولقد بلغ الخلاف بين الفلاسفة الأخلاقيين حدا يجعل بعضهم يقف على طرفى النقيض مع بعضهم الآخر ، ويجعل أولئك الذين يحاولون التوفيق بين الأطراف المتناقضة يقبسون من هنا وهناك بغير بصر ، ويكونون خليطاً مشوها لا جدوى منه ، ولا غناء فيه .

وقد وقفنا فى وسط هذه الغابة وقتاً ليس بالقصير ، وعانينا ما فيها من ادلهام وتشعب ، وحاولنا جهد طاقتنا أن نصل الى معيار صحيح نقيس به أخلاقية القواعد والتقاليد وهدانا البحث الى عدة نتائج نعرض لها فيما يلى :

ولكى نفهم النتائج على وجهها لا بد أولاً من عرض ولو مريع لمقدماتها . وليس أجدى لمن يريد التوصل الى نتائج

صحيحة من أن ينظر في النتائج التي توصل اليها غيره ،
ويتبصر ما فيها من عيوب وقصور ، ويصحح المفاهيم الخاطئة
التي بنيت عليها النتائج المعيبة .

ولعل أسوأ النتائج التي أدت اليها هذه المفاهيم الخاطئة
هى ان الأخلاق أصبحت مثار السخرية والتندر فى أوساط
المحدين واصحاب الفلسفات المنحرفة ، بل وكذلك فى
اوساط المثقفين العاديين . ومن اجل ذلك وجب علينا ان
نحطم هذه المفاهيم ونظهر ما فيها من فساد وتهافت ليكون
ذلك منطلقا منطقيا الى عرض المفهوم الصحيح للأخلاق ،
والتوصل الى النتائج الصحيحة بشأنها .

وأول مفهوم قاصر يتردى فيه أصحاب النظريات
الخاطئة هو أن التشبث بالأخلاق فى زعمهم انما هو تشبث
بالسلبية . فالأخلاقيون يقولون لك لا تسرق ، ولذنبهم
لا يقولون لك كيف تكسب قوتك . وهم ينهاونك عن القتل ،
ولكنهم لا يرشدونك الى الطريقة المثلى للتخلص من مجرم
سفاح لا أمل فى اصلاحه . وفلسفتهم فى جعلتها تقوم على
النواهي وعبادة المقدسات الخلقية التي لا تجديك فتيلا فى
الصراع الدائر أبدا من أجل الحياة .

فالأخلاق اذن مثال غير قابل للتطبيق وأهم ما يميزها
هو انها تدعو الانسان الى ألا يكون له اتجاه معين يسمى
قبالته . وهى تنسى أن هناك مصالح . وإن هذه المصالح لابد
أن تتحقق ، وأن تحقيقها لا يتم بغير التحام وصراع . ولانها
تنسى هذه الحقيقة الجوهرية فى حياة البشر فانها ترى ان
المصلحة هى عدوها اللدود ، وانها ، أى الأخلاق ، لا يمكن
أن تزدهر ويرتفع عمادها ما لم يقض ، أولا وقبل كل شيء
على المصالح قضاء ناجزا مبرما .

ولو صدقت تهمة السلبية على الأخلاق لصح ما يقال من
انها قرينة الركود والجمود وعائق لا مراء فيه ضد الحركة
والتقدم . ولكن الاتهام غير صحيح فى الجملة أو فى التفصيل
فالذى يقول لك لا تسرق ينهاك عن فعل مرذول ولكنه يترك

لك فى نفس الوقت حرية الانطلاق الايجابى فى ميسدان العمل الشريف . والذى يقول لك لا تقتل لا يحب أن يترك مهمة القصاص للأفراد فيقتلون ويقتلون من غير ضابط أو رادع ، ولكنه يضع هذه المهمة حيث ينبغي ان تكون فيترك للقانون مسألة معاقبة المجرمين طبقا لقواعد مقررّة ومعروفه . وإذا كان هناك من يعتقد بأن الأمر بالفضيلة سلبية معوقة لحركة الحياة ، فهل الأمر بالرديلة هو اذن الايجابية الدافعة لها . ٩٩ .

الأخلاق اذن ايجابية وليست سلبية ، لأنها تدعو الى اعمل الشريف المنظم . ولأنها كذلك ، فلا يمكن أن يقال انها تمادى المصلحة ، وتقف ضدها . بل هى مع المصلحة طالما انها مصلحة مشروعة ، أى مصلحة لا تتعارض مع مصلحة المجموع ، وطالما أن تحقيقها يتم بطريقة لا تجافى مبادئ الأخلاق . وثانى هذه المفاهيم الخاطئة ما يقال من أن الاخلاق ليست عقيدة تنبع من داخل النفس ، بل مجموعة من القواعد الجامدة التى تفرض على الفرد من سلطة أعلى تشمل فى الأسرة ، أو المجتمع ، أو الدين ، وهذه القواعد التى تفرض من عل لا تخرج عن كونها أوامر واجبة التنفيذ لأن ما يأتى من الأعلى الى الأدنى تسنده فى الغالب قوة أو نفوذ بحيث يصبح غير قابل للرفض أو حتى للمناقشة .

ولقد سبق أن أشرنا الى علاقة السلطة بالأخلاق ، وعرفنا السلطة بأنها كلمة تقال فقطاع لأنها مما يتفق مع العقل والمنطق . ومن الحق أن كثيرا من القواعد الخلقية تضرب بجذورها فى السلطة على أى شكل من أشكالها . فأنطفئ يلقن المبادئ الخلقية من أبويه ، والبالفون يستمدونها من الدين ، وفى ظل النظم الشيوعية مثلا ، تترك مهمة البحث فى الحقوق والواجبات للدونة وحدها التى تتخذ القرار النهائى الحاسم بهذا الصدد وفى بعض هذه الحالات تكون القواعد الخلقية بالفعل فرضا يأتى من أعلى لا انبعثا تلقائيا من داخل النفس ، وفى بعضها الآخر تتفاوت نسب الجبر

والاختيار ولكنها على كل حال تظل بعيدة عن مفهوم الأخلاق الصحيح بحسبانها الناتج الفكرى عن المناقشة الحرة *

ومع ذلك فليس فى علاقة الأخلاق بالسلطة ما يقطع بالغاء دور العقل الفردى أو الانسانى فى عملية التوصل الى المبادئ الخلقية العامة ، وذلك لعدة أسباب منها :

أولاً : انه اذا كان الطفل يلحق بالقواعد الخلقية العامة فى طفولته الباكرة ، فانه وكما يقول العالم النفسانى السويسرى بياجى Piaget يبدأ فى سن السابعة أو الثامنة فى مناقشة هذه القواعد ، والتساؤل عن مقدار ما فيها من خطأ أو صواب . فانقياد الطفل دون هذه السن للقواعد ، أو اتباعه لهواه أمران يقمان بغير تفكير أو تدبر . ولكنه عند هذه السن أو بعدها يقليل فى بعض الحالات ، يبدأ فى تحدى العادات والتقاليد على أساس من التفكير والمناقشة الحرة .

ثانياً : أن سلطان الدين على النفوس والعقول هائل وعظيم ما فى ذلك ريب . ولا جدال فى أن عدداً جديداً من الناس يستوحى من الدين مبادئ الأخلاق ، وكثيراً من القيم ، وهو ما سوغ للبعض الزعم بأن الدين يصيب الأخلاق بنوع من انعقم والجمود لأنه يجعل من القواعد الخلقية مقدسات سماوية لا يجوز اخضاعها لمعامل التفكير الحر ، والمناقشة الجريئة .

ولكننا اذا سلمنا بهذه النتيجة نكون قد هدمنا ركناً أساسياً من أركان الدين وهو انه يقوم على الاقناع والاستمالة لا على القهر والجبر ، وانه لذلك لا يصل الى النفوس بقوة السلاح ، بل بقوة الحجة ، ونصاعة المنطق . ومعنى ذلك أنه لا يتصادم مع الأخلاق ، ولا يناقضها لأنه يقوم على نفس الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق وهو أن الانسان مخلوق عاقل وانه من ثم مؤهل لمناقشة التقاليد والقوانين .

ثالثاً : وفيما يتعلق بالدول المحكومة دكتاتورياً حيث لا يسمح للفرد العادى بمناقشة القوانين ، وتحدى العادات والتقاليد ، فالذى لا ريب فيه أن الأقيسة الخلقية تهتز فيها

اهتزازا خطيرا • وشأن شعوب هذه الدول كشأن الطفل الذي يلقنه أبواه مبادئ الأخلاق ، ويقوانه الى حيث يريدان من غير أن تكون له مشيئة واضحة في الرفض او القبول • والدكاترة ، مثلهم في ذلك مثل الآباء يبررون ضرورة الطاعة لأوامرهم وتعليماتهم وقواعدهم بقولهم ان هذه الطاعة هي في صالح المطيع أكثر مما هي في صالح المطاع •

ولكن الشعوب المغلوبة على أمرها كالأطفال دون السابعة أو الثامنة ان جاز عليها ألا تشترك في وضع قوانينها والقواعد الخلقية التي تلتزم بها فلا يكون ذلك الا لفترة مقدورة من الزمان لا يد لها بمدها أن تشب عن الطريق وتفرض على حكامها مراعاة والفكر فيه وما تعتقده •

وننتقل بعد ذلك الى ثالث المفاهيم الخاطئة ، وهو ما يضاف من أن الأخلاق مجموعة من القواعد التي يجب اسيبها بحرفيتها عند التطبيق • والحرفية معناها أن يكون للمنطوق أهمية أكبر من أهمية المحتوى ، أو أن يكون للهيكل اللفظي حظ من العناية أكبر من حظ روح القانون نفسه ، ومراميه الحقيقية والبعيدة • وفي هذه الحالة تصبح القواعد الخلقية نصا جامدا ، أو صنما فكريا له شكل وله هيكل ولكن لا روح فيه ولا حياة ، أو قل ان شئت انها تصبح مجرد مقدسات عقائدية تعقر الفكر ، وتشله عن العمل والحركة •

وهذه النظرة الى الأخلاق فيها بلا مشاحة نصيب من الصحة • فالقواعد الخلقية ، لكي تكون ذات فاعلية ، لا بد وان يكون لها على النفس والعقل سلطان كبير • ولكن ليس من الكبير بحيث يلغى العقل كلية ويصيبه بالعمى والركود • فالعقل يجب أن تترك له فرصة العمل المستقل ليصوغ المبادئ والمثل وفاقا لمقتضيات الحال ، وطبقا لما يمتقده على أساس من البحث والمنطق • ولا غرابة ، فالعقل هو المحك الحقيقي لأخلاقية القوانين والقواعد واذا كانت هناك بالتأكيد قواعد خلقية ثابتة مثل : لا تسرق ، لا تزني ، لا تقتل ... الخ فان هذه المعتقدات أو القواعد ليست

مقدسات في ذاتها ، ولذاتها ، وانما هي وسائل يصطنعها
 اناس في معاملاتهم بغية تحقيق « الحياة الطيبة » التي قال
 « أرسطو » انها الهدف من أى نظام للحكم • أى أنها وسائل
 لغايات يتفياها الانسان بمحض ارادته ، وحر تفكيره وهذا
 يوضح لنا العلاقة بين الأخلاق والمصلحة ، وهو ما سبرد شرحه
 بالتفصيل فيما بعد •

ورابع المفاهيم الخاطئة وآخرها هو ما يقال من أن
 الأخلاق مثال غير قابل للتطبيق • وهو ما يصح أن نطلق عليه
 اسم : الطوبية الأخلاقية • وهنا ينبغي أن نميز بين الطوبية
 والثالية • ومن البديهيات المسلم بها أن وجود مثل أعلى
 يسمى انه ضرورة لازمة لتحقيق التقدم • فالانسان لا يتقدم
 الا صوب غاية ، وبين الغاية المنشودة والواقع المعاش مسافة
 لا بد أن تقطع وتطوى •

تلك بديهية لا خلاف عليها • ولكن الخلاف ينشأ عند
 حساب المسافة القائمة بين أين يقف الانسان وأين يجب أن
 يكون • فقد تقصر هذه المسافة حتى تصبح الغاية على بعد
 ذراع ، وقد تطول وتبعد حتى لا يصل الانسان اليها الا بجهود
 السنين الطوال ، وذلك كله بحسب ما يمتثل في نفسه من
 مطامح ، وما هو على استعداد ليناله والتضحية به في سبيل
 الغاية التي ينشد وحالما أن هذه المسافة مما يمكن للتجهد
 البشري قطعه ، فالغاية التي تقف في نهايتها هي المثال ،
 والسمى اليها هو المثالية ، شريطة أن تكون الغاية ، بالطبع ،
 غاية شريفة ، وأن يكون السسمى اليها على طريق بالمثل
 شريفة •

وأما حين ينفصل المثال عن الواقع ، وتنقطع بينهما
 الصلات ، فالناس حينئذ ينقسمون الى فريقين : فريق يكفر
 بالمثال ، وينغمس في الواقع يجالذ أعباءه ومشكلاته ، وفريق
 آخر يفقد الرؤية الواضحة للواقع الذي يعيش فيه ، ويروح
 يحلم بالمثال • والفريق الأول هو ما نسميه بفريق الانتهازيين
 الذين لا يفكرون الا في اللحظة الراهنة ، ويمنون بما يليها

والفريق الثاني هو فريق الطويين الذين تشل الأحلام حركاتهم وأعمالهم . الفريق الأول يعمل ، ولكن بلا هدف وبلا اتجاه معين . والفريق الثاني لا يعمل لأنه يحلم ، أو لأنه فريسة أحلام غير قابلة للتحقيق .

والإخلاق بمعناها الصحيح براء من هذا الفريق ، كما أنها براء من ذاك . فلا هي مع الحالمين بالمستحيلات ، ولا هي بالطبع مع العاملين بغير أهداف . وإنما هي مع فريق ثالث يقف في منتصف المسافة بين هذين الفريقين المتنافرين ، هو ذلك الذي يعمل وله عينان مفتوحتان : أحدهما على الحاضر يظروفه وإمكانياته ، والثانية على المستقبل وما هو منوط به من آمال وأحلام . وهي مزوجة بين الواقع والمثال ، وحساب دقيق لما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، ثم أنها براعة في تقسيم المسافة التي تفصل بين الواقع والمثال الى مراحل تطول أو تقصر بحسب الامكانيات المتاحة لقطع كل مرحلة على حدة .

هذه هي ، أجمالاً ، المفاهيم الخاطئة التي وقع فيها الباحثون في الأخلاق فما هو اذن مفهومها الصحيح . . ؟؟

بغير خطأ لا يكون صواب ، لأنه بالخطأ تنكشف أمام الباحث المزالق والعثرات ، ومن ثم تتأكد أمامه ، بالنظر الحصيف ، احتمالات السير المأمون .

ولعله قد وضح لنا من خلال عرضنا السريع لأخطاء بعض الباحثين في الأخلاق أن هناك حقيقتين ثابتتين لا بد من التسليم بهما انصافاً للحق والواقع :

اولاهما :

ان منحل أخلاقية المادة أو القانون هو موافقتها لأحكام العقل والمنطق فكل ما ترضى عنه العقول وتجيذه فهو مما تقبله قواعد الأخلاق . فالعقول لا تستسيغ مثلاً عادة القيام الفضلات في الشوارع لأنها تؤدي الصحة العامة ، ولذلك

فان مثل هذه العادة غير أخلاقية حتى ولو لم يكن هناك قانون يحرمها . وكذلك فإنه لو فرض أن هناك قانونا يبيح ممارسة الدمار على قارة الطريق ، مثلا ، فان هذا القانون قانون غير أخلاقي ولو جاز أن تقره العادة في بعض البلدان .
وثانيتها :

أن الأخلاق مرتبطة بالمصلحة ارتباطا بقيمة العقل نفسه فالإنسان الذي لا يعمل لمصلحته في إطار المصلحة العامة انسان لا يمكن اتخاذه مقياسا لما هو معقول ، فليس من العقل في شيء أن يعمل المرم ضد مصلحته ، أو أن يقف منها موقفا سلبيا لا يبدى حراكا وهي تضيع وتهدر أمام ناظره .
ولنا عند كل من هاجم الحقيقتين وقفة .

ولقد سبق أن أشرنا الى الحقيقة الأولى في الصفحات السابقة من هذا الفصل وقلنا حينئذ انه لا أخلاق الا حيث تخضع العادة أو يخضع القانون للنقد القائم على أحكام العقل والمنطق فلقد قامت فلسفة « سقراط » على أساس التساؤل عن ماهية الحق .

فالقانون ليس صدقا وحقا مجرد انه قانون ، بل لابد ان يكون كذلك على أساس معيار يتفق وقيمة الفرد كإنسان عاقل يفكر في جواهر الأشياء . وهذا المعيار هو أن يحترم الانسان الحقيقة مهما كانت باهظة التكاليف . واحترام الحقيقة ، كما يقول سقراط ، يتطلب منا استعدادا للاعتراف بالخطأ . فالحق حق لا لأنه يتمشى مع آرائنا ، أو مع آراء غيرنا ، بل لأنه حق في ذاته وبذاته . وآراؤنا وآراء غيرنا وإن كانت لا تتحدد بالقطع ما هو الحق إلا أنها من غير شك المواد الخام التي يمكن ، من طريق المناقشة الحرة ، أن نستخلص الحق منها . فرائي ليس حقا لأنه رأيي ، ورأيك ليس حقا لأنه رأيك ، ورأي غيري وغيرك ليس حقا لأنه ليس رأيي أو رأيك ، ولكن المناقشة الحرة بيني وبينك وبين غيري وغيرك من أصحاب الآراء والمصالح يمكن لنا عن طريقها أن نستخلص الرأي الحق أو الرأي الصواب . ومعنى ذلك أن

الفصل في القضايا الفكرية هو المناقشة ، وليس السلطة ، أو الشخصية ، أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها الشخص أو الأشخاص الأطراف فيها . ومعنى ذلك أيضا أن احترام الحقيقة هو فى معناه الأصيل احترام للأشخاص ، أى احترام لحق أى شخص ، سواء كان سيد أم عبدا ، عالما أم جاهلا ، فى مناقشة شتى القضايا والأفكار . فقد يكون الشخص جاهلا وغير قادر - بصفة عامة - على إصدار الأحكام الصادقة على الأشياء ، ولكنه مع ذلك قمين بإصدار الرأى الصائب السديد فى مسائل معينة أو فى القضايا التى تتعلق بمصالحه الخاصة .

والمناقشة فى حد ذاتها اعطاء للأسباب وطب بها . فالذى يناقش لا مندوحة له عن أن يعطى أسبابا معقولة لما يقوله ، وأن يطلب أسبابا كذلك معقوبة لما يقوله غيره . وهنا لا بد لنا أن نتساءل : أى نوع من الأسباب يكون له وزن وقيمة فى مجال المناقشات ؟؟ فالناس يدافعون عن الأشياء أو الأشخاص أو يهاجمونهم لأسباب كثيرة منها الاستئصاف الشخصى ، أو عوامل الحب والبغض ، أو الارتباط بدرى معينة أو حادث بذاته أو التفاؤل والتشاؤم ، وغير ذلك مما يدخل تحت عنوان : الاعتبار الشخصية .

ونحن نزعم « أن هذه العوامل الشخصية يجب ان تستبعد من مجال المناقشات عموما ، والمناقشات التى تستهدف التوصل الى ماهية الحق بصفة خاصة » . وإنما الأسباب التى يجب أن يكون لها وزن وقيمة فى هذا المجال هى تلك التى تتملق بالمصلحة أى تلك التى تشير الى القاعدة أو القانون من أثر على مصلحة شخص أو آخر . فالمناقشات حول صحة القواعد لا تدور ، ولا يمكن أن تدور ، فى فراغ اجتماعى . بل انها تدور أساسا عندما تضار ، أو تتعرض للضرر ، مصالح شخص أو مجموعة من الأشخاص .

وهكذا نصل الى الحقيقة الثانية وهى ارتباط الأخلاق بالمصلحة .

والواقع أن العلاقة بين الأخلاق والمصلحة تقوم على عدة
أسس :

أولاً : يجب على المعنيين بوضع القواعد الخلقية أن
يراعوا ألا يكون في هذه القواعد محاباة لمصلحة شخص أو
فئة على حساب مصلحة شخص آخر أو فئة أخرى .

ثانياً : أن تفضيل بعض المصالح على بعضها الآخر أمر
لا ياباه مفهوم الأخلاق ، بل هو ضروري أحياناً لتحقيق
المصالح العام (١) ، بيد أنه من المحتم اللازم أن تكون هناك
أسباب قوية لهذا التفضيل الذي يجب أن يظل دائماً أبداً بعيداً
عن الاعتبارات الشخصية أو الطبقية أو الدينية أو غيرها من
الاعتبارات التي لا تتعلق مباشرة بطبيعة المصلحة ذاتها .

ثالثاً : أن المناقشة الحرة المفتوحة هي أساس وضع
القواعد أو القوانين ، ولا يجوز اقرار قاعدة ما أو قانون
بمعينه ما لم تكن هناك مبررات خافية له . ولا يمكن ان يصل
الى مواطن الاقتناع في هذه المناقشات المفتوحة أولئك الذين
يعتمدون في دفاعهم عن القاعدة أو القانون على أنها أو أنه
محقق لمصلحتهم فلا يتحقق تبرير المصلحة الخاصة تبريراً
مقبولاً ومقنعاً للآخرين ما لم يتم الدليل القوي على أنها
ليست مصلحة خاصة بالمفهوم الأناني لهذه الكلمة ، وانها
مصلحة للآخرين في نفس الوقت . فالناس عموماً يرفضون
قبول القانون إذا انت قدمته لهم على أساس انه محقق
لمصلحتك ليس الا ، ولكنهم يجنحون الى التسليم اذا أنت
أقنعتهم بأن هذا القانون ، وان كان يحقق مصلحتك في
الدرجة الأولى ، الا انه في ذات الوقت يحقق مصالح الآخرين .
وبعبارة أخرى ، فان أسباباً قوية وموضوعية لابد أن تعطى
لتفضيل مصلحة على الأخرى أو قانون على غيره .

رابعاً : أن القول بأن المناقشة المفتوحة هي المقياس
الصحيح ، أو الاجزاء انسلم لرفض القاعدة أو قبولها يثير

(١) راجع الفصل الخامس بالمصالح العام في كتابنا « الديمقراطية وتكرة الدولة » .

تساؤلا هاما هو : من هم أولئك الذين يشتركون بالفعل في هذه المناقشات ؟؟ - وهنا لا مناص من التسليم بأن المناقشات الجادة حول الأخلاق لا تستهوى بصفة عامة الا طائفة واحدة هي طائفة الفلاسفة ، والفلاسفة الأخلاقيين بنوع خاص - ومع ذلك فان مسائل الحق والواجب من الأشياء التي تجذب اهتمام انجميع ، وتحرك الرأى هنا وهناك - فالأخلاق ، كما قلنا آنفا ، ليست سوى نشاط عقلى فى تحليلها النهائى ، أى أنها تحكيم للعقل فيما هو مبسوط أمامه من عادات وقواعد - ولما كان العقل ظاهرة انسانية ، أى ظاهرة تميز الانسان من غيره من الكائنات فالبحث فى الأخلاق بالتالى نشاط انساني ، أى نشاط لا يقتصر على فرد دون سواء - وهذا بالطبع لا ينفى أننا نستثنى من هذه القاعدة العامة حقيقتين لا نعتقد أن الجدل حولهما مما يفيد: أولاها أن البحث الجاد المنظم فى أخلاقية القواعد والعادات عمل لا يتقنه الا المتخصصون ونعنى بهم الفلاسفة الأخلاقيين أو من ينهجون نهجهم - وثانيتهما أن هناك طوائف لا تميل الى مناقشة القواعد والتقاليد لأنها تؤثر الاستناد الى القاعدة المستقرة ، أو التقليد الراسخ ، وتميل بطبيعتها الى انتظار ما تمليه السلطة سواء تمثلت فى الحاكم ، أو الدين ، أو حتى الكاتب المفضل -

★★★

قلنا ان العقل هو محك أخلاقية القواعد والتقاليد - ولسائل أن يقف هنا ليسأل : ما هى العلاقة اذن بين الأخلاق والقانون الطبيعى مادام أن القانون الطبيعى يقوم هو أيضا على أساس من العقل والبداهات ؟؟ -

لا مفر من أن نذكر أولا كلمة عن القانون الطبيعى - ونحن نزمع أن تكون هذه الكلمة سريعة عجل ، ومختصرة بقدر الامكان ، أو بقدر ما هو ضرورى لتبيان العلاقة بينه وبين الأخلاق ، ومدى ما بينهما من اتفاق أو اختلاف ، لا لأن هذه المقارنة ذات قيمة فى حد ذاتها ، لأنها سوف تساعدنا

على ازانة ما قد يقع من خلط بين القانون الطبيعى والمفهوم الصحيح للأخلاق .

يعتقد الفكر الرواقى ما بين نظرية القانون الطبيعى والانسان عقدة محكمة أساسها أن العقل هو العامل المشترك بينهما . فإذا كان العقل هو ما يميز الانسان من غيره من الكائنات ، فكذلك العقل هو المحور الذى يدور عليه القانون الطبيعى ولأن الانسان عاقل فلا بد له أن يؤمن بكل ما هو قائم على العقل ، ويعمل بمقتضى أحكامه . فإيمان الانسان بالقانون الطبيعى هو ، على هذا الاعتبار ، إيمان فطرى لأنه فى تحليله النهائى إيمان بالعقل الذى حباه الله به . ولما كان انقانون الطبيعى مستمدا من العقل ، وكان العقل صفة مشتركة بين جميع الناس فإن أول أحكام هذا القانون هو أن الناس جميعا متساوون بالطبيعة ، وانهم بلا استثناء ، اللهم الا الاستثناء القائم بانعدام العقل نفسه أو اختلاله ، أهل للاحترام والتوقير بحسبانهم مصادر الحق والحقيقة . ويترتب على هذه المساواة أن تكون لجميع الناس حقوق أساسية ، أو بمعبارة أخرى ، أن يكون لهم حد أدنى من الحقوق لا يجوز انتهاكه بأى حال من الأحوال .

ولقد كان لنظرية القانون الطبيعى تأثير كبير على شتى ضروب الفكر والأدب ولا سيما الفلسفة والقانون .

فالفكر الهولندى « جروشس » اعتمد على القانون انطبيعى فى محاولاته لايجاد أساس عقلى للقانون الدولى . ولم تكن أهمية «جروشس» فى مضمون القواعد التى اقترحها بل فى دعوته الى تحكيم العقل فى قبولها أو رفضها . وهو بهذه المثابة يعد رائدا من الرواد الأول الذين نادوا بنظرية فى الأخلاق تقوم أول ما تقوم على أساس الفطرة أو السليقة الأولى . ولقد حاول « جروشس » أن يبنى أساسا من البديهيات تقوم عليه جميع المبادئ والأفكار الأخرى . فهو يقول ان القانون الطبيعى ليس سوى مجموعة من البدايات الخلقية التى يجب على كل مخلوق أن يتقبلها ويؤمن بها .

وإذا تم الايمان بهذه البدايات ، والتسليم بها ، فان واجب الانسان يتحدد تبعاً لتطبيقاتها المختلفة في الظروف الاجتماعية التي تختلف من بلد الى بلد . وهو يقول ان « عقلانية » الانسان شرط ضروري للايمان بهذه البديهيات الخلقية التي يتأسس عليها انقانون الطبيعى ، ولكنها مع ذلك ليست شرطاً كافياً فى حد ذاته . بل ان الايمان بها يتأكد أولاً لأن الانسان مخلوق عاقل ، وثانياً لأنه مخلوق اجتماعى . ولأنه مخلوق اجتماعى فغير دائب البحث عن نظام اجتماعى يعيش فى ظله ويحقق له ما يريد من تبادل الود ولم يتماثل مع غيره من الناس . فاذا اجتمعت الى هذه الطبيعة الاجتماعية فى الانسان عقلانيته ، أى صفة العقل فيه ، تحصل له الايمان بمبادئ انقانون الطبيعى على اساس أنها بديهيات واضحة بذاتها .

و « ديكارت » يعتقد أن العقل ميزة مشتركة لجميع الناس ، ولذلك فهم يقفون على قدم المساواة بحسبانهم جميعاً مخلوقات عاقلة . وما عيهم الا ان يدرسوا اصول الهندسة اذا أرادوا أن يعرفوا كيف نشأ العالم ، وكيف يموم عماده . فالله طبقاً لمفهوم ديكارت الذى ورثه عن فيثاغورس و « أفلاطون » ، هو المهندس الأعظم الذى بنى العالم وفقاً للمبادئ الهندسية المعروفة . واذا كانت معرفة الله تتأتى عن طريق العلم بالهندسة ، فكذلك كل معرفة أخرى تتحصل من خلال الفهم الدقيق للأصول الهندسية . وهو يعلن أننا يمكننا أن نثبت صحة النظريات الطبيعية اذا اعتمدنا على ما يسميه ب « الوضوح الذاتى » للمبادئ والأفكار التى تتأسس عليها هذه النظريات والتى تبدأ فيها المناقشات الجادة بشأنها . والأفكار تكون واضحة وضوحاً ذاتياً أو واضحة بذاتها اذا كانت من نوع ما يسمى بالبديهيات التى لا تحتاج الى شرح ولا تحتل أى تأويل .

و « جون لوك » يدافع عن ثورة ١٦٨٨ ضد أسرة « استيوارت » التى انتهكت خربة الملكية الخاصة ، وفرضت عليها ضرائب من غير موافقة النواب الممثلين للشعب وهو

يمتقد أن انتهاك الملكية الخاصة عمل مجاف لمبادئ القانون الطبيعى الذى يقضى بحق جميع الناس فى الحياة ، والحريه ، والملكيه انخاصه ، فالملك والرعيه ، على حد سواء ، ملتزمون بهذا القانون الذى يتألف من مجموعه من القواعد الواضحه بذاتها ، والتي يتعين على اى مخلوق اجتماعى عاقل أن يتقبلها ، ويسلم بها . ومعنى ذلك ، كما يقول ، أن العلم بالأخلاق ، كالعلم بالرياضيات ، يمكن اثباته ، والبرهنه عليه ، لانه قائم على أساس من البديهيات التى لا تتقبل الجدل ولا تحتتمل المناقشه والخلاف .

ثم تعرض هذا المفهوم لنظرية القانون الطبيعى لهجمات عنيفه فى القرنين الثامن والتاسع عشر شنها عدد كبير من المفكرين والفلاسفه نخص بالذكر منهم على سبيل المثال « هيوم » و « بنثام » . بيد أن الخطوط البارزه فى هذه النظرية ظلت كما هى فى مجال الفلسفه الأخلاقية ، ونعنى بذلك أن الفلسفه الأخلاقية ظلت تؤمن بأن هناك مجموعه من القواعد العامه التى يجب أن يلتزم بها جميع الناس . لأنها ليست الا حقائق واضحه بذاتها مثلها فى ذلك مثل البديهيات الرياضيه .

هذه هى ، اجمالاً ، نظرية القانون الطبيعى وهى فى نفس الوقت نظرية فى الأخلاق - فكل من القانون الطبيعى وعلم الأخلاق ، بناء عليها يقوم على أساس مجموعه من البدايات العقلية ، أو مجموعه من الحقائق العامه الواضحه بذاتها .

فما رأى اذن فى هذه النظرية ؟؟

عندنا أنها صحيحة ، ولكن الى حد . فهى صحيحة من حيث أنها تميز بين الماده والأخلاق ، ومن حيث أنها تؤكد أن العقل هو سبيل التوصل الى القواعد الخلقية . وفيما عدا ذلك فهى عرضة للمأخذ والانتقادات . وأخطر هذه المأخذ هو مبدأ الوضوح الذاتى الذى تتخذه

منطلقا لها ، وأساسا تبني عليه . فأنقول بأن مجموعة كاملة من القواعد واضحة بذاتها ، أو معروفة بالسليقة ، أو بالحدس هو في حد ذاته قول يبطلان مبدأ البحث والمناقشة إذ أنه حين تكون القواعد بدايات واضحة بذاتها فلا معنى إذن لعملية التسبيب أو التبرير العقلي . وانما تمس الحاجة الى عمليات التبرير العقلي حين لا تكون الأشياء واضحة وضوحا قاطعا للبحث ، مانعا للجدل . فالبحث والشك صنوان لا يفترقان . والانسان لا يبحث في القواعد المعروفة معرفة يقينية ، أو المعروفة بالحدس أو بالسليقة ، بل أنه يبحث فيها في حالة واحدة ، هي تلك الحالة انثى تكون فيها محل جدل ، ومثار نقاش واختلاف في وجهات النظر .

ومن الحق أن كثيرا من القواعد المحددة هي في حقيقتها مجرد استنتاجات من قواعد أبسط وأعم . فنظرية العقد الاجتماعي مثلا تقوم على أساس قاعدة أعم وأبسط وهي أنه يجب احترام المواثيق . وأصحاب نظرية القانون الطبيعي يقولون أن قاعدة احترام العقود قاعدة بديهية لا يجوز فيها الخلاف ، ولذلك بنوا عليها النظرية التعاقدية المشهورة في تفسير نشأة الدولة ، وهي النظرية التي تقوم على أساس أن الناس قد تعاقدوا على أن يطيعوا الحكومة . ومع ذلك فلسائل أن يسأل : إذا فرض أن الناس قد تعاقدوا بالفعل على طاعة الحكومة ، وهو فرض ليس من السهل اثباته ، فكيف يمكن تفسير الشك الذي يقوم في نفس بعض الناس في بعض المناسبات بالنسبة لضرورة تنفيذ هذا العقد . . ٩٩ . هذا سؤال في الصميم . فلا ريب أن في كل دولة خارجين على القانون ، أي خارجين على طاعة الدولة . وهؤلاء يخرجون على طاعة الدولة لأنهم يشكون في ضرورة تنفيذ العقد المقول بأنه مبرم بينهم وبينها . وحالة الشك هذه هي في حد ذاتها نقض صريح لما يقال من أن قاعدة احترام المواثيق قاعدة بديهية أو قاعدة واضحة بذاتها . فلا يمكن أن تكون بديهية قاعدة يثور بشأنها الشك حيناً بعد حين .

ونخلص من ذلك كله الى عدة نتائج :

الأول : ان الوضوح الذاتى ليس فى حد ذاته تبريرا عقليا للقواعد أو المبادئ العامة .

ثانيا : انه لا يمكن أن يقال بأن القاعدة واضحة بذاتها اذا كانت محل شك ومثار جدل .

ثالثا : ان الوضوح الذاتى لا يمكن أن يتخذ سبيلا الى اثبات صحة القاعدة لأنه فى أغلب الأحيان يعقب ثبوت الصحة ولا يسبقها . بمعنى أن القواعد لا تكون ثابتة وصحيحة لأنها واضحة بذاتها ، بل تكون على الأرجح ، واضحة بذاتها لأنه قد ثبتت صحتها المرة بعد الأخرى . فحقيقة أن « المعادن تتمدد بالحرارة » ليست صحيحة لأنها واضحة بذاتها بل واضحة بذاتها لأنه قد ثبتت صحتها بالتجربة والملاحظة .

رابعا : يترتب على ما تقدم أننا نرفض النظرية القائلة بأن الأخلاق مجموعة من القواعد البديهية ، أو الواضحة بذاتها لأنها نظرية تلغى دور العقل فى قبول القواعد أو رفضها ، وهنا دليل على الاحساس بالمعجز عن مناقشة القواعد والتقاليد وما يترتب عليه من الاستسلام للمفاهيم الجامدة والعادات البالية .

وما دنا قد تعرضنا لنظرية القانون الطبيعى فى تفسير الأخلاق ، فلا بد لنا من أن نواصل البحث لكى نلم على عجل بغيرها من النظريات التى كان لها تأثير ، بل ودوى فى بعض العصور ، فى مجال الدراسات الأخلاقية . والهدف الذى نبغى من هذه الالمأة هو القاء مزيد من الضوء على طبيعة علم الأخلاق ، ومدى التصاقه بالدراسات الديمقراطية من الناحية العامة ، والخاصة . ولسوف يكون سبيلنا الى دراسة هذه النظريات أن ندرس روادها العظام وأساتذتها المبرزين الذين كان لهم فضل السبق فى وضع أسسها ، وبناء هيكلها العام الذى انجذب اليه التلامذة والمشايعون .

ونبدأ أولاً بـ « دافيد هيوم » (١) •

وتتلخص نظرية « هيوم » في أنه جعل العاطفة ، لا العقل ، أساس الأخلاقيات • وهو يعتقد ان العقل يختص فقط يبحث العلاقة بين الأفكار واستقريمات الناجمة منها ، كما هو الحال في علم الرياضيات ، أو بالاستنتاجات المستخلصة من الحقائق المشاهدة ، كما هو الحال في العلوم التجريبية • ولكنه ضعيف الأثر في مجال وضع القواعد الخلقية ، والحث على العمل طبقاً بها • وفي ذلك يقول : (« الأخلاقيات تثير الانفعالات ، وتنتج الأعمال أو تمنعها • والعقل في حد ذاته عاجز تماماً في هذا الخصوص • • » • ولأن العقل عاجز في هذا المضمار فإنه لا يمكن ان يكون مقياساً لأخلاقية القواعد •

فإذا كانت القواعد الخلقية توضع لمبور المسافة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون وكانت هذه المسافة لا تعبر الا بالعمل الفعلي المنظم انذى لا يتم الا بوجود الحافز العاطفي الذى يدفع اليه ، فإن العاطفة هي وحدها ذات الأثر في مجال الأخلاقيات أما العقل فلا أهمية له ، ولا قيمة • وهو يقول بهذا الصدد :

(• • • ولذلك فإنك حين تعلن أن عملاً ، أو شخصاً ما شرير فإنك لا تعنى الا انك ، بحكم تركيب طبيعتك ، قد عانيت من تأمله عاطفة أو احساساً بالملام) •

ومعنى ذلك انه يرى أن الأحكام الأخلاقية أساسها العاطفة لا العقل • والناس دائماً يخلطون بين ما هو من فعل العقل وما هو من فعل العاطفة • فانت حين تقول ان شيئاً أو شخصاً ما سيئ أو شرير فإنك لا تقول ذلك لأن عقلك قد هدأك الى هذا الحكم الأخلاقى على العمل أو الشخص موضوع التأمل ، بل لأن عملية التأمل قد أحدثت في داخلك رد فعل معيناً ، وأثارت فيك عاطفة معينة ، دفعتك أو دفعتك الى

¹ Treatise on Human Nature

"David Hume

(١) راجع بحث في الطبيعة البشرية « الجزء الثالث ل : دافيد هيوم

أصدار هذا الحكم الذى يظن خطأ أنه حكم عقلى ، أى محسوب بحساب العقل الدقيق ، وهو فى حقيقته رد فعل لمعطية بذاتها أثارها عملية التأمل .

ولا يراد هنا أن الانسان يصدر أحكاما عاطفية لا تزيد عن كونها وصفا مركزا لما يجول فى فؤاده بل المراد أن الحكم بالصواب أو بالخطأ على الأشخاص أو القواعد يكون له قيمة كبرى اذا خرج ممزوجا بالعاطفة لأن هذا الامتزاج هو الخصيل يحفز الانسان على انقيام بعمل ما لدعم ما هو حق ، والتخلص مما هو باطل . والحكم الاخلاقى ، بهذه المتابة ، هو اما موافقة على الأشياء أو عدم موافقة عليها ، أى أنه رد فعل بالنسبة للمواقف ينطوى على ارفض أو القبول .

ولقد أخطأ كثير من شراح « هيوم » فهم هذه النقطة بالذات ، فقالوا انه خلط خلطا واضحا حين جعل العاطفة أساس الحكم على الأخلاقيات ، فالحكم بالعاطفة هو حكم من الداخل ، أو استيطان للنفس ، بمعزل عن المواقف الخارجية التى يجب أن تكون فى الأصل والأساس المحور الذى يدور عليه الحكم . . يبدأ منه وينتهى اليه .

ولكن « هيوم » لا يمكن أن يكون قد قصد الاستيطان الذاتى بمعناه المعروف لعدة أسباب نذكر منها :

أولا : انه لا يمكن أن يتكون فى داخل النفس حكم على لا شيء . فان الأحكام بطبيعتها لابد أن تكون على مواقف معينة خارج النفس ذاتها .

ثانيا : انه حتى لو كان « هيوم » قد قصد الى الاستيطان الذاتى فليس معنى ذلك أنه ينفى أن تكون الأحكام بشأن مواقف خارجية . فالانسان حين يفوص فى أعماق نفسه لا يفوص فى الفراغ بحثا عن العدم ، ولكنه يفوص وراء الاحساسات التى تركها تأمله لمواقف خارج ذاته فى لحظة من اللحظات .

ثالثا : انه فى الوقت الذى يقول فيه « هيوم » بأن

العاطفة أساس الأخلاقيات يؤكد أن هذه العاطفة لا يمكن أن تكون مرادفة للأنانية والشراسة بل يصفها بأنها « انفعال غير منحاز أو انفعال مجرد عن الهوى » Disinterested Passion

رابعا : ان الانفعال غير المنحاز في نظره يتحقق بالتعاطف مع الغير الذي يؤمن بأنه مركب في طبيعة الانسان . وهذا التعاطف هو الذي يضمن اتخاذ الانسان لموقف الحكم العدل من الأعمال والأشخاص .

ويجدر بنا أن نتريث هنا لحظة . فما هو بالضبط الانفعال غير المنحاز الذي يحدثنا عنه « هيوم » ؟؟

أن « هيوم » يقول أن الفضيلة عند أكثرية الناس تتلخص في فعل الأشياء التي تعود الناس على فعلها . فالناس حين يتصرفون طبقا لمعايير العادة ، أو حين يطيعون الحكومة مثلا ، فانما يفعلون ذلك في الغالب الأعظم لأنهم اعتادوا عليه . فاحساسهم بالواجب انما هو نتاج طبيعى للتقافة التي حصلوا عليها ، والدعاية التي ترميت في أعماقهم . ولكنه لا يقبل هذا التفسير لمعنى الفضيلة ويقول ان « العمل لا يكون فاضلا ، أو صحيحا من وجهه النظر الأخلاقية ما لم يكن في الطبيعة البشرية حافز الى القيام به متميز من تعقل أخلاقيته » (فوجود الحافز الداخلى الى القيام بالعمل هو الذى يجعله عملا فاضلا ، ولا قيمة هنا لمجرد ادراك أن هذا العمل أخلاقى أى مساهم لمبادئ الأخلاق ، لأن هذا الادراك قد يتكون بالتعليم ، أو بأخذ ما يقال على علته . فالطفل الذى لا يسرق لأن المشرفين على تربيته طلبوا منه ذلك لا يقال عنه ، طبقا لفلسفة هيوم ، انه طفل فاضل ، لأن الفضيلة مرحلة متأخرة عندما تتكون لدى الطفل العواطف الذاتية على اتیان الأعمال الفاضلة ، والاحجام عن الفعال غير الفاضلة .

وهو يعتقد أن « الانفعال غير المنحاز » هو الذى يحفزنا الى الموافقة على الأعمال التى تنبع من ميول الانسان الطبيعية ، ويكون فيها خير للمجموع مثل الاريجية أو فعل الخير ، كما

أنه هو الذى يحفزنا الى عدم الموافقة على الأعمال التى تتضمن المساس بالخير ، أو تنطوى على احتمال ايقاع الضرر بالمجتمع ، مثل القتل أو السرقة مثلا . فالانفعال المجرى يتحقق بوجود عاملين : أولهما وجود حافز الى العمل أو الاحجام عنه ، وثانيهما أن يكون هذا الحافز غير أنانى ، أى أن يكون حافزا الى فعل كل ما من شأنه أن يفيد المجتمع ، والاحجام عن فعل ما يضره .

وعندى أن الفضائل نوعان :

أولهما . فضائل طبيعية ، أى نابعة من طبيعة الانسان ، كفضل الخير . وهذه الفضائل تثير فينا موافقة مباشرة ، أى موافقة تأتي من الحوافز الطبيعية الكائنة فى ذات الانسان .

ثانيهما : فضائل تقليدية ، أى فضائل مصدرها العرف المتواضع عليه ، كالعدالة . وهذه الفضائل تثير فينا موافقة غير مباشرة ، أى موافقة تأتي عن طريق التفكير المتأتى فى النفع الذى يعود منها على المجتمع ككل ، وفى المدى البعيد .

وهذه الفضائل لا تتحقق الا بوجود الانفعال غير المنحاز ، أى انحافز القائم على أساس التعاطف مع الغير ، أو مع المجتمع الذى يعيش الفرد فيه .

والواقع أن « هيوم » قد أفاد علم الأخلاق بنظريته هذه فائدة جمة ، وذلك من بمض الوجوه :

أولا : انه أوضح أن الأحكام الخلقية تختلف عن القواعد الرياضية التى تعتمد على العقل البحت فى أنها نتاج الحوافز الذاتية التى يحركها التعاطف مع السوى .

ثانيا : انه أكد أن بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون مسافة لا بد أن تقطع عن طريق العمل ، ومن ثم أهمية ما قاله عن العلاقة بين الأخلاق والحوافز التى تبتعث الأعمال .

ثالثا : انه نادى بما أسماه « الانفعال غير المنحاز » ، وهو أسلوب فى القول بأن الانسان مخلوق عاقل وأن أحكامه الأخلاقية لا تصدر عن الهوى الشخصى ، أو الأثرة الفردية ،

بل طبقا لمعيار معايير يأخذ في الاعتبار مصالح الآخرين ،
بغير تعيز لمصلحة معينها • ومن ثم يمكننا القول أن نظرية
الانفعال غير المنحاز تقترب ، أن لم تكن تشابه ، فكرة
العقلانية التي أشرنا إليها آنفا في معرض الحديث عن المفهوم
الصحيح للأخلاق •

أما فلسفة « كانط » الأخلاقية فانها تستمد أصولها من
مصدرين رئيسيين :

أولهما : اكتشافات « نيوتن » في مجال الفيزياء •

وثانيهما : أحداث الثورة الفرنسية ، والحركة الفكرية
التي بشرت بها ، وصاحبيتها •

ولقد كانت المهمة التي أخذ نفسه بها هي معرفة الشار
التي تساقطت من هاتين الحركتين ، وجمعها بعد ذلك
وتنمизها في فلسفة أخلاقية منسقة •

وهو يبني فلسفته على أساس ما يمتد أنه نقطة الانطلاق
الرئيسية في أية فلسفة أخلاقية واقعية وسليمة وهي
الاستقلال الذاتي للأفراد • فهذا الاستقلال هو الذي يهيئ
للغرد المادى انقدرة على تحدى النظام الموروث ، ويحفزه الى
المطالبة بوجود المبررات العقلية الكافية قبل أن يقره ،
ويسلم به • فكون النظام موروثا أو تقليديا ليس ، ولا يمكن
أن يكون ، ميبا معقولا يسوغه ويبرر الالتزام به بل لابد أن
يقوم أى نظام على أساس أسباب قوية ومقبولة من الناحية
المنطقية البحتة •

و « كانط » يمتد أن الانسان يتميز عن غيره من
الكائنات بقدرته على وضع القوانين التي تحكم تصرفاته ،
وعلاقاته بغيره • وهذه القوانين تختلف عن قوانين الطبيعة
التي أوضحها « نيوتن » في أنها من خلق الانسان نفسه
أى أنها قوانين يتوقف وجودها وعدمها على ارادة الانسان ،
وذلك بعكس القوانين الطبيعية ، كقانون الجاذبية الأرضية
مثلا ، التي لا دخل لارادة الانسان في وجودها أو عدمها ،

وكل ما لها من علاقة بالانسان يتركز في أن الانسان يفهمها، ويعرف أثرها في حياته باعتباره جزءا من الكون الذي تحكمه هذه انقوانين • ولئن كان اثبات صحة القوانين الطبيعية أو، خطأها يعتمد كلية على ملاحظة ظواهر الطبيعة والاستنتاجات التي يمكن التوصل اليها عن طريق الوصف الدقيق لحقائقها المشاهدة ، فان صحة القوانين الانسانية أو خطأها يتوقفان أساسا على بصيرة الانسان ، وفكره لأن هذه القوانين ليست في حقيقتها سوى نتاج للعقل البشري ، ومظهر من مظاهر نشاطه •

والقوانين الانسانية هي في حد ذاتها نتيجة حتمية للاستقلال ، الذاتي الذي يعتبر حجر الزاوية في فلسفة « كانط » الأخلاقية • اذ ما هو الاستقلال الذاتي بالنسبة للفرد ان لم يكن التزاما تلقائيا بمقاييس معينة للسلوك يعتقد الفرد في صحتها اعتقادا نابعا من ذات نفسه • ؟؟ • وصحيح ان الفرد يقوم بما هو مطلوب منه من واجبات لأنها في مجملها غالبا ما تتفق مع أخلاقياته الموروثة • ومع ذلك فان هذه الحقيقة لا تملن في الاستقلال الذاتي للفرد طالما أنه يظل محتفظا بحقه وقدرته على مناقشة القواعد التي تفرض عليه هذه الواجبات • ومعنى ذلك أن الفرد يرى بنفسه الفائدة التي تعود عليه من قيامه بواجباته قبل القيام بها • ولا شيء في هذا يناقض مبدأ الاستقلال الذاتي الذي يقوم على أساس الاختيار العقلي الحر • والاختيار العقلي هو أن يؤدي الفرد أعماله وفقا لمبادئ معينة قبلها هو بنفسه ولم تفرض عليه • وهذا هو ما يسميه « كانط » بالإرادة الخيرة • هي ارادة لأن الالتزام التلقائي ينبع منها ، وهي « خيرة لأن الالتزام انما هو التزام بمبادئ خلقية حميدة • وعلى ذلك تكون الإرادة الخيرة قرينة لما يسمى أحيانا ، تماسك الشخصية » لأن تماسك الشخصية هو نوع من توحدها بفعل ارادة تعجزها الى العمل وفقا لمبادئ هي محل القبول والاقتناع •

بيد أنه ينبغي توضيح الفرق بين العمل الذى تبتعثه الارادة الخيرة وذلك الذى تبتعثه الميول أو النوازع ، فقد يلتبس فى الذهن أن الارادة الخيرة لا تزيد عن كونها ترجمة حرفية لنزعات الفرد الطبيعية ، وميوله المركبة فيه . فالإنسان قد يكون محبا للخير بطبيعته ، او يحكم ماربى عليه فى نشأته الأولى . وأى عمل يصدر عن هذه النزعات الطبيعية الأصلية فيه لا يمكن أن يوصف بأنه عمل أخلاقى بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة عند « كانط » فالأعمال الصادرة عن الطبيعة الخيرة انما تصدر بفعل تلقائية هذه الطبيعة نفسها ولا حيلة للإنسان فى دفعها أو انبعاثها . ومن ثم فان الانسان لا يستحق التجريح أو التقريظ للأعمال النابضة من نزعاته المتأصلة فيه ، خيرة كانت أم سيئة .

وانما تكون الأعمال أخلاقية ، أى متفقة مع قواعد الأخلاق ، اذا صدرت عن ايمان بمبدأ معين يمكن للجميع أن يؤمنوا به ، أو يتقبلوه . ومثل هذه المبادئ هى مبادئ موضوعية ، أى مبادئ تتقرر لأنها تتفق مع نزعات صاحبها ، وعواطفه ، وانما لأنها تتفق مع مقاييس معينة يسلم الجميع بصدقها ودقتها .

وانعمل طبقا لمبدأ معين هو فى حقيقته عمل تعدوه نوايا معينة . والنية بطبيعتها متميزة من الاحساس أو العاطفة . فهى أولا ليست مجرد ميل تلقائى الى عمل شئ لأنها اذا كانت كذلك لم تزد على أن تكون تدفقا عاطفيا بغير ضابط ، وبلا معيار وآكاد أقول بلا هدف . ثم هى ثانيا نوع من الامتزاج الباهر ، بين الطبيعة المركبة فى الانسان بما فيها من نزعات وميول وبين ارادته العاقلة التى تعرف وجهتها وتصمم على بلوغها .

وبالطبع فان العمل طبقا لمبدأ معين لا ينفى أن ما هو موافق للمبدأ قد يكون فى نفس الوقت موافقا للنزعات الطبيعية أو للمصالح الشخصية وكل ما يريد « كانط » ايضا هو أن ما هو موافق لطبيعتنا أو مصالحنا ليس

بالضرورة اللازمة موافقا لمبادئ الأخلاق . فالأخلاق تقاس بمعيار يختلف عن ذلك الذى تقاس به الطبيعة البشرية أو المصالح الشخصية . هذا المعيار هو ، طبقا لفلسفة « كانط » المبدأ أو النية . فالنوايا هى التى تجعل الأعمال ما هى عليه اتفاقا مع الأخلاق أو انحرافا عنها ، لأنها هى التى تحدد الغاية التى من أجلها يكون العمل . وما اننا نوايا بهذا المفهوم الا ظلال المبادئ عامة لا دخل للذاتية الضيقة فيها .

اذن فالعمل طبقا لمبدأ هو شرط ضرورى لتحقيق أخلاقية العمل نفسه . ولكنه مع ذلك ليس شرطا كافيا . فهناك مبادئ خاطئة ، ولا يمكن أن يكون العمل وفاقا لمثل هذه المبادئ عملا أخلاقيا . فما هو الان المبدأ الذى يكون العمل طبقا له عملا أخلاقيا بالمعنى الذى قصده « كانط » ؟؟ المبدأ الأخلاقى عنده هو ما يسميه « الأمر القاطع Categorical imperative » (١) وهو يقصد بذلك المبدأ من الطبقة الأرقى الذى يتخذ مقياسا للحكم على غيره من المبادئ الأدنى . فالمبادئ نوعان : مبادئ من مرتبة راقية وهى المبادئ العامة المسلم بها بلا خلاف ، فهى بمثابة الأوامر القاطعة أو المطلقة التى لا تحتل الجدول ، ولا تتسع للنقاش ، ومبادئ من طبقة أدنى وهى تلك التى يجوز حولها الخلاف الذى يحسم بالرجوع الى النوع الأول . فمثلا المبدأ القائل بأن غاية الحكومة هى : تحقيق أعظم قدر من السعادة لأعظم عدد من الناس « هو مبدأ من النوع الأول ، أى النوع الذى ينتسب الى المرتبة الراقية ، لأنه مبدأ مسلم به من الجميع ، ولا خلاف هناك حول صدقه وضرورة العمل على هديه .

ولكن الخلاف يبدأ عندما نفكر فى المبادئ ذات المرتبة الأدنى . فهل مبادئ الرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية هى التى تحقق السعادة للجميع .؟ ولا يحسم الخلاف

(١) راجع كتاب « كانط » « لؤلؤه : س . كورتر » سنة ١٩٥٥ . الفصل السادس .

حول هذه المبادئ الا بالرجوع الى المبدأ العام وقياس مدى مطابقتها له ، أو انحرافها عنه .

وهو يقول ان قبول المبادئ الخلقية ، او الاوامر الناطقة ، مسألة تتوقف على العقل الانساني ، او عضدية الانسان . وذلك أمر يدهى لأن المبادئ الخلقية عنده هي مبادئ موضوعية كما سبق ان أوضحنا . ولأنها كذلك فلا بد أن تستند في وجودها الى العقل ، ففي هذا الاسناد الضمان الأكيد للموضوعية ولا ضمان لها غيره . وما دام العقل صفة عامة مشتركة بين جميع الناس فانهم لذلك لا يعبون الا القوانين انتى يمكن ان ينطبق عليها بحق هذا الاسم ، وهى القوانين التى تعطى أحكاما عامة تنطبق فى كل مكان على جميع الناس الذين يمرون بنفس الظروف ، لا تلك التى تنطبق على فرد بذاته فى ظرف بعينه .

وهذا هو مبدأ العمومية الذى قال به « كانط » وجعله ركنا أساسيا فى « الأمر القاطع » . وفحواه ان العمل الذى يقوم به الانسان يجب أن يكون صادرا عن مبدأ ينمى سو كان مبدأ عاما يحكم تصرفات الناس أجمعين . فالمبادئ التى يرى الانسان تصميمها مبادئ أخلاقية ، وتلك التى لا يرى تصميمها مبادئ غير أخلاقية . ومعنى هذا أن « كانط » يقول بمبدأ عدم الانحياز الذى أثبتنا من قبل أنه ضرورة لتحقيق الأخلاق . فالقاعدة تكون أخلاقية لا لأنها تنطبق على أحد من الناس فى بعض الظروف ، بل لأنها تنطبق على أى واحد فى مثل الظروف التى من أجلها وضعت هذه القاعدة . ومن ثم فان عدم الانحياز هو بالطبيعة نفره من كل أنواع التمييز بين الناس على أسس منهارة كالجنس أو اللغة ، أو الدين أو الطبقة الاجتماعية . وبعبارة أخرى فان عدم الانحياز معناه احترام جميع الأشخاص بلا تفرقه . وهذا هو الركن الثانى فى النظرية « الأمر القاطع » .

واحترام الآخرين هو فى جوهره ، كما قلنا ، تأكيد لمبدأ عدم الانحياز فى مجال الأخلاقيات ، ومعناه أنه لا يجب

الاحترام أو التأثير بالاعتبارات الخاطئة من جنس أو لون أو طبقة في مضمار المناقشات العلمية التي تستهدف الوصول الى احقية ، والكشف عن ماهية الأشياء - وينشأ عن ذلك أنه يجب احترام حاجات الآخرين أو مطالبهم مهما كانت طبيعتها . واحترام مطالب الآخرين معناه هنا افساح المجال لها في المناقشات للدفاع عن نفسها وفتح الثغرة التي تستطيع أن تنفذ منها الى عالم التحقق والتنفيذ .

الى هذا الحد ولا خلاف . ولكن « كانط » يتجاوز ذلك الى انقول بأن من حق كل فرد أن يستخدم الأفراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته وهو يحاول ان يخفف من وقع هذه الضررة باصراره على أنه لا يجب ان نستخدم الآخرين كوسائل فقط ، لانهم ، باعتبارهم مخلوقات عاقلة ، يستخدمون من الاحترام ، أي أن لهم أيضا غايات يسعون اليها ، وهم في سعيهم قد يستخدموننا نحن أيضا كوسائل لانجاح مساهم - ومعنى ذلك بمباراة أوضح ان من حق كل فرد أن يختار لنفسه الغايات التي ترضيه ، وان نستخدم الآخرين للوصول اليها . وحق الأفراد في انتقاء غاياتهم نابع من كونهم مخلوقات عاقلة ، أي مخلوقات أخلاقية ، لهم الحق في اتخاذ ما يشاءون من قرارات بشأن ما يعنى بهم من مبادئ .

وهكذا نصل الى أن مبدأ احترام الآخرين عند « كانط » ليس الا محاولة سلبية لتأييد مبدأ عدم الانحياز . أي أنه يكتفى بتسجيل أننا لا يجب أن نستخدم الآخرين كوسائل فقط لأننا لو فعلنا ذلك لخرجنا من نطاق الأخلاقيات الى نطاق اللاأخلاقيات أي لخرجنا من نطاق عدم الانحياز الى نطاق التحيز لمصالحنا أو مطالبنا الخاصة . ولم يبين لنا كيف يمكن أن نستخدم الأفراد بعضهم بعضا بطريقة ايجابية لتحقيق الغايات المختلفة التي يسعون اليها .

والركن الثالث في نظرية « الأمر القاطع » هو ما يقوله « كانط » من أن الانسان بطبيعته « صائغ للقانون "giver" ولقد كانت هذه الفكرة محاولة للرد على نظرية الارادة

العامة لـ «جان جاك روسو» الذى جعل شغله الشاغل محاولة التوفيق بين الحرية الفردية وضرورة التنظيم الاجتماعى ، أى بين الأفراد بذواتهم الشخصية المنفردة ، وبصفتهم أعضاء فى مجتمع مدنى أو مجتمع سياسى . وتقوم نظرية « الارادة العامة » على أساس أن القانون ، وهو الرابطة التى تصل الناس الذين يعيشون فى مجتمع واحد ، ليس الا تعبيرا عن الارادة العامة لهذا المجتمع . وهو يقول ان الارادة العامة يمثلها فقيه قانونى حكيم بشرط أن توافق الجمعية العامة التى ينتخبها جميع المواطنين على القانون الذى يضعه . واعداد فى رايه ، احرار بفدر ما يسمحون لهذه الارادة العامة بالنتمس من خلال اعمالهم ، أى بقدر ما يسمحون بها بالعمل على تحريرهم من نزعات عواطفهم او غرائزهم غير العاقلة . ويترتب على ذلك أن « روسو » يعتقد بأن استخدام القمع ضرورى فى بعض الأحيان لتحرير الناس من أنفسهم . فالحرية عنده تتساوى مع الجبر فى احد مفهوماتها ، وهى مساواة ان دلت على شئ فى اختلاط مفاهيم الحرية والجبر لديه اختلاطا يأتى بنظرية الارادة العامة عن مواضع الاقتناع والقبول .

اما « كانط » فيعتقد ان الانسان حر طالما أن لارادته انفرادية أثرا فيما يعمل . وهذه الارادة تجد متنفسا للتعبير عن نفسها فيما يقوم به من نشاط فى مجال وضع القوانين بحسبانه مخلوقا عاقلا ، وكذلك فى العمل طبقا لمبدأ . والقوانين فى أى مجتمع ، أو « مملكة للغايات » كما يسميه « كانط » ، ليست كما يقول روسو ، من وضع فقيه حكيم ، بل هى نتاج اتفاق بين جميع المخلوقات العاقلة . وهى بهذه المثابة تشكل قيادا على سعى الفرد لتحقيق مصلحة الشخصية ، وهو قيد لا يفرض على الفرد بالجبر ، لأن أى مخلوق عاقل لا بد أن يقبله كشرط لازم لامكانية تحقق المجتمع الانسانى ، أو مملكة الغايات كما يقول « كانط » .

على هذا النحو نجد أن الركن الثالث من نظرية « الأنس القاطع » يضع الأساس النظرى للنظام الديموقراطى السليم ،

لأنه يحقق المصالحة بين المصالح والحريات الفردية المتصارعة .
وهو يقول ، بهذا الصدد ان الدستور العادل هو ذلك الذى
» يحقق أكبر قدر ممكن من الحرية للأفراد بصياغة القوانين
بطريقته تجعل حرية كل فرد تتعايش مع حرية الآخرين
جميعا « (١) .

هذه هى اجمالا فلسفة « كانط » الأخلاقية . فما هو
موضع الخطأ والصواب فيها ؟ - ٩٩

لا ريب ان « كانط » أصاب عندما أكد علاقته بين
العقلانية والأخلاقية او بين العقل والأخلاق . فقد سبق ان
أوضحنا جند الحديث عن المفهوم الصحيح للأخلاق ان هذه
العلاقة حقيقة قائمة وثابتة ولا سبيل الى فهم الأخلاق على
وجهها الصحيح بغير تفهم المسبق والواضح لطبيعة العلاقة
بينها وبين العمل .

وكذلك أصاب « كانط » عندما أكد قضية الاستغلال
الذاتى للأفراد ، وبنى هذا الاستقلال على دعائتين :
أحدهما : عدم الانحياز لأى رأى أو مصلحة لاعتبارات
شخصية أو دينية او طبيعية - وثانيتها احترام الأشخاص
الذى يعتبر امتدادا لمبدأ عدم الانحياز . والواقع انه بغير
الاستقلال الذاتى لا يستقيم معنى الأخلاق على أى نحو من
الأنحاء . فاستقلال الفرد فى الحكم على الأشياء ، واتخاذ
القرارات والمبادئ ، وهو شرط أساسى لتحقيق صفة النقل
فيه . وإذا لم تتحقق هذه الصفة أصبح كل حديث عن
الأخلاق عبثا من العبث وهراء فى هراء ، لأن الانسان لا يمكن
أن يتحدث مثلا عن أخلاقية العمل اذا كان صادرا عن حيوان
أعجم . فشرط الحديث عن أخلاقية العمل أن يكون هناك
تعقل مسبق لدوافعه وأهدافه ، أو لأسبابه ونتائجه .

وكل ما نستطيع أن نأخذه على « كانط » هو أنه جعل
مقياس صحة العمل أو أخلاقية المبدأ الذى يتم هذا العمل

(١) انظر كتاب « الأمر السامع » The Categorical imperative
H. Paton
طبعة ١٩٤٦ .

طبقاً له ، بصرف النظر عن النتائج التي يمكن أن يؤدي إليها . فطالما أن الفرد يقوم بعمله طبقاً لمبدأ أخلاقي فعمله هو بالضرورة والتبعية عمل أخلاقي حتى ولو كانت نتائجه غير ذلك . وهذا حق ، ولكنه ليس الحق كله .

هو حق لأن الانسان اذا قام بعمل ما طبقاً لمبدأ سليم فالغالب الأهم أن يتمنخض هذا العمل عن نتائج بالمثل سليمة . وحتى لو نتج عن القيام به بعض العواقب الوخيمة فلا يمكن أن يطمئن ذلك في أخلاقية العمل طالما أن هذه العواقب الوخيمة لم تكن مقصودة عند القيام بهذا العمل .

وهو ليس الحق كله « لأننا لا يمكن ان نسقط سابع العمل من الحساب عند الحديث عن اخلاقية الاعمال فادى يسقط النتائج من حساباته هو الذى يعمل وفى نيته ان يعمل فى الفراغ ، او ان يعمل بلا هدف . فلنناس مطالب تتعق بمصالحهم ، ومادام «كانط» قد قال بأن تقويم هذه المصالح يجب أن يتم على أساس التجرد او عدم التحيز واحترام الاشخاص ، فكان من البديهي بمد ذلك ان يسلم بقيمة المصلحة عند قياس اخلاقية الاعمال . ولكنه لم يفعل استناداً إلى أن العمل طبقاً لمبدأ سليم كفيل بتحقيق نتائج سليمة ، وهو استناد غير صحيح لا سيما وأنه هو نفسه يحدثنا عن «مملكة النفايات» أى عن المجتمع الانسانى الذى تعتمد فيه المصالح والأهداف .

لم يبق أمامنا بعد هذا الا أن نعرض لنظرة النفعيين الى الأخلاق ، وهى النظرة التى نلمس فيها بشكل واضح ما افتقدناه عند «كانط» ، أى الحساب الدقيق لنتائج الأفعال الانسانية .

فقد ذهب النفعيون Utilitarians الى أن الأعمال التى تحقق السعادة أعمال أخلاقية ، وأن تلك التى تجلب التماساً أعمال غير أخلاقية .

فمقياس أخلاقية العمل هو السعادة والتعاسة ، فما حقق الأولى فهو الخير الحق ، وما جلب الثانية فهو الشرير الآثم .
ومعنى ذلك أنهم يقيسون أخلاقية الأعمال بنتائجها وآثارها .
لا يبوأونها أو المبادئ التي تمت على أساسها كما هو الحال
فى نظرية « كانط » . وفى ذلك يقول زعيم من أبرز زعماء
هذه المدرسة وهو جون ستيوارت مل J. S. Mill « الأعمال
صحيحة بمقدار ما تجنح الى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار
ما تجنح الى تحقيق ما هو عكس السعادة » (١) .

وهنا لا بد من أن يتبادر الى الذهن سؤال هام : لمن هذه
السعادة ؟ للشخص الذى يقوم بالعمل ؟ أم للآخرين ؟
أو ترى له ونفيره فى نفس الوقت ؟

الواقع أن النفعية ليست ، كما يعتقد البعض ، قرينة
للأنانية والآثر ، بل هى تحفل بسعادة الفرد وسعادة المجموع
معاً وان يكن احتفاؤها بسعادة المجموع متفاوتة فى الدرجة
بين زعماء النفعية المختلفين .

ف « جيرمي بنتام » Jeremy Bentham « يقول بأن
الغاية من أى عمل هى تحقيق سعادة الفرد القائم به أولاً ،
وسعادة المجموع ثانياً . أى أن سعادة المجموع تأتى فى
المرتبة الثانية بعد سعادة الفرد ، وعند التصادم بين الاثنين
ينتصر لسعادة الفرد على حساب سعادة المجموع .

بينما يرى « مل Mill » أن سعادة المجموع مفضلة على
سعادة الفرد اذا حدث بينهما تناقض أو تصادم . وفى
الحالات العادية حيث لا تصادم هذه مع تلك فان مبدأ العدل
التام بين المنافع المختلفة هو الذى يجب أن يسود .

أما هنرى سيدجويك Henry sidgwick فيحاول أن
يوفق بين مثالية « كانط » المتطرفة التى تحفل بالعافز
ولا تتعب بالنتيجة وبين النفعية المسرفة التى تحفل بالنتيجة
ولا تقيم وزناً للعافز . ولذلك نراه يقول بثلاثة مبادئ :

¹Utilitarianism

(١) راجع كتابه المسمى : « للأهم النفس

المبدأ الأول هو مبدأ العدل بين المنافع المختلفة، والمبدأ الثاني هو مبدأ الأثانية وهو المبدأ الذي يرخّص للفرد السعى لتحقيق سعادته الخاصة ، والمبدأ الثالث هو مبدأ الإريحية أو حب الخير ومعناه ان الفرد لا يستطيع الدفاع عن مصلحته الشخصية ما لم يستطع البرهنة على ان ما هو فى صالحه هو فى نفس الوقت فى صالح غيره من الناس .

من ذلك نرى أن النفعية وإن كانت تعنى الأثانية فى أحد معانيها إلا أنها فى نهاية المطاف لا تغفل سعادة المجموع ومصلحته .

وقد يكون من الأوفق أن نجمل كلمتنا عن النفعية فى البقائط التالية :

أولاً : ان النفعية تربط ماهية الحق بفكرة السعادة ، فكل ما هو محقق لها حق وخير بالتبعية والضرورة . وفى رأينا أن هذا خلط يمجّه المنطق ، ويصرف عنه النظر السليم ، ولا سيما إذا أدركنا أن السعادة عند النفعيين من النوع الحسى ، أى أنها واللذة شئ واحد . فكأنهم يقولون ان كل ما يجلب للمرم سعادة حسية ، أى لذة ، فهو حق وخير ، وكل ما لا يفعل ذلك فهو باطل وشر . ولا حاجة بنا الى القول بأن السعادة شئ غير اللذة الحسية ، وبأن اللذة الحسية شئ غير المنفعة فالسعادة قد تكمن فى الفكرة أو فى الخصال الطارئة ، ولكن اللذة الحسية تكمن فى الجسد وشهواته وبالمثل فانه ليس نافعا كل ما هو مجلب للذة .

فالمخترعات الحديثة ، مثلاً « نافعة ولكنها لا تحقق اللذة أو حتى السعادة » وكذلك فان كثيرا من الأفعال التى تجلب اللذة ، كالجري وراء نساء الآخرين مثلاً لا تحقق نفعا . وإذا سلمنا مع النفعيين بأن الحق مرتبط باللذة أقصدنا مفهوم الحق باعتباره مقياسا لأخلاقية القواعد والأعمال . ف

« الحق » فى حد ذاته ليس شيئا محسوسا ، أو نتيجة عملية بل هو معيار تقاس به القواعد والأعمال أو قسطاس توزن به المبادئ والأفكار (١) . ولو فرضنا جدلا مع انفعيين ان أخلاقية العمل متعلقة باللذة التى يحققها لفلان مع ذلك حاجتنا ماسة الى معيار أعلى وثابت تفضل به بين لذة وأخرى . هذا المعيار هو « الحق » الذى يعلو فوق نتائج الأعمال جميعا ليصدر عليها الحكم فى نزاهة وتجرد .

ثانيا : اذا كان انفعيون يصرون على ان السعادة او اللذة هى الغاية العليا من أى عمل انساني فان هذا لا يعطينا من ضرورة التسليم بان العمل أى عمل ، لا يمكن ان يوصى الى هذه الغاية ، او أى غاية أخرى ما لم يتم وفاق لقاعدة عامة ، والا جاء العمل اعتباريا غير معروف النتائج - فنحن حين نصف أى عمل بأنه صائب أو خاطيء لا معنى ببساطه الا انه مجرد تطبيق بقاعدة عامة تحدد ماهية الحق أو الباطل . وعلى هدى هذه القاعدة العامة يتم العمل بغير ان نشترط فى كل حالة ضرورة النظر المدقق فيما عسى ان تكون النتيجة المترتبة عليه . و « مل » نفسه يعترف بهذه الحقيقة ، ولذلك نراه يقول بضرورة وجود مبادئ ثانوية فى الاخلاق تماثل مبادئ الطبقة الدنيا التى حددتها عنها « كانط » فهو يرى ان السعادة هى الغاية العليا وأن هناك الى جانبها مبادئ أخرى ثانوية . واننا لا نحتكم الى النتائج فى ضوء المصايدة العليا الا فى حانه وجود تناقض أو تصارع بين هذه المبادئ الثانوية . ومعنى ذلك أن العمل يتم ، كما هو الحال عند « كانط » طبقا لمبدأ معين ، ولكن لما كانت هذه المبادئ كثيرة . وأحيانا متناقضة فائنا ، وفى حالة وقوع هذا التناقض ، نعود الى حسمه بفحص نتائج العمل فى ضوء الغاية العليا . من أى عمل وهى تحقيق السعادة .

(١) اقرأ ر . هـ Hare فى كتابه (لغة الاخلاقيات The language of morals)

ثالثا : وهذا يتأدى بنا الى فحص أهمية « الجافز » في أخلاقيات المدرسة المتألية التي يمثلها « كانط » ، والمدرسة النفعية ولتخبر « مل » ممثلا عنها - ف « كانط » يؤمن بأن أخلاقية العمل منوطة فقط بالباعث اليه ، وبالحوافز التي يتولد عنها ، في حين ان « مل » يرى ان الحافز لا علاقه له بقياس أخلاقية العمل - فالنفعية والمتألية تتفقان في هذا الصدد على طرفي نقيض - ففي حين ان الثانية تعلق أهمية قصوى على الحوافز التي تبعث الأعمال بغير نظر الى نتائجها وعواقبها ، فان الاولى تسلط الضوء كله على النتائج في الوقت الذي تلقى فيه بالحوافز الى الزاوية المظلمة كما يقولون . ولئن كانت المتألية تغالى مفالاة غير مأمونة العواقب باغلبها لأهمية النتيجة عند قياس أخلاقية العمل ، فان النفعية كذلك تسرف على نفسها امرافا خطرا بوضع التأكيد كله على النتيجة دون الحافز - فليست النتائج دائما فيصلا مقبولا في الحكم على أخلاقية العمل أو لا أخلاقيته - فكثير من الأعمال الأخلاقية ، ان جاز هذا التعبير ، يتحقق بغير قصد أو نية ، أو بضرية حظ كما يقال : وكذلك فان كثيرا من الأعمال اللا أخلاقية تقع بغير قصد وبغير نية ، كما يحدث في حالات الجنون أو المشى أثناء النوم .

و «مل» يحال تبرير حفاوته بالنتيجة دون الحافز مؤكدا أن المشاعر أو الحوافز لا يمكن أن تكون مقياسا صادقا لأخلاقية الأعمال - صحيح أن المشاعر الطيبة تتأدى بصاحبها في النهاية الى القيام بأعمال طيبة ، أى أعمال أخلاقية ولكن هذا لا يكفى عند محاولة وضع مقاييس للأخلاق تصدق على كل حالة وفي كل آن - والسؤال الذي لابد من الاجابة عليه هو : هل القاعدة التي يتم العمل - طبقا لها أم النتيجة التي ينتمى اليها هذا العمل ، هي التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند محاولة وضع المقاييس الأخلاقية الصحيحة ؟؟ فمن المسلم به أن أى عمل منظم له بداية ونهاية - أما بدايته فهي

الفكرة التى اختمرت بها خطة القيام به فى حين أن النهاية
هى النتيجة أنتى يتمخض عنها هذا العمل بعد تمامه .
والمتاليون ، وعلى رأسهم « كانط » لن يقولوا ان البداية هى
الأهم لأنها المنطلق الأساسى الذى تنأط به النتائج فان حسن
حسنت ، وان ساء ساءت . بيد أن النفعيين ، وفى مقدمتهم
« مل » يجاهرون بأن كثيرا من الأعمال التى تنجز وفاقا
لقواعد أخلاقية تؤدي الى نتائج ضارة بالنسبة للمجتمع لم
تكن مقصودة عند القيام بهذه الأعمال ولم يكن من الممكن
التكهن بها آنذاك فالحرية الشخصية مثلا مبدأ سليم ولكن
كثيرا من الأعمال التى ترتكب باسمها تؤدي الى عواقب وخيمة
والحرب التى تندلع دفاعا عن مبدأ أو مذهب معين تؤدي الى
الجوع والفقر وسفك الدماء . فهل نأخذ فى اعتبارنا المبدأ
الذى أعلنت الحرب على أساسه ، أم النتائج التى أدت إليها ؟

بالنفعيون حين يؤكدون أهمية النتيجة يضعون فى
الواقع مقيارا صالحا ، على الأقل من وجهة نظرهم ؛ لقياس
أخلاقية القواعد التى تتم بمقتضاها الأعمال . فالحرب مثلا
شر مهما كانت الدوافع إليها . والحرية الشخصية شر اذا
أدت الى نتائج سيئة . . وهكذا .

ومع تسليمنا بأهمية النتيجة عند قياس أخلاقية العمل
الا أننا نحس بالحاجة الى ضرورة التنبيه الى المخاطر التى
ينطوى عليها الضغط على أهمية النتيجة ضغطا يضع انثقل
كله فى كفتها ولقد كانت المحصلة البديهية لهذا الضغط ان
أصبح الميار الوحيد لأخلاقية العمل هو الغاية التى تترتب
على ادائه بغض الطرف عن الوسيلة التى يتم بها انجازه وهذا
بالطبع اسراف غير محمود . فلو أننا حكمنا بانتائج دون
غيرها لجاز لنا أن نسلم بأن اعدام المجانين وذوى العاهات ،
مثلا ، عمل نبيل لا لشيء الا لأنه محقق لخير المجتمع ككل حيث
يكفيه بثونة الانفاق على من لا جدوى له من بقائهم ، ولجاز
لنا كذلك ، وعلى نفس الأساس ، أن ننصح بقتل الشيوخ
لإفساح فريص العمل والحياة أمام الأجيال الشباب المساعدة .

والذي يؤدي إلى هذه النتيجة الخطرة هو الخلط الواضح بين الغاية والوسيلة . فمن يبيع خير المجوع يجب عليه أن يسلك إلى غايته الطيبة وسيلة بالمثل طيبة ولا يمكن أن تكون أخلاقية نتيجة تتحصل بوسيلة غير أخلاقية . فالتركيز على النتيجة وحدها مقياساً لأخلاقية العمل خطر ينبغي محاذرة أنورط فيه لأنه هو نفسه يؤدي إلى نتيجة خطيرة هي اسقاط الوسيلة من الحساب على مالها من أهمية بالغة في ضبط أخلاقية الفعال .

رابعا : أشرنا آنفا إلى بعض نواحي القصور في مفهوم السعادة عند النفعيين . ويجدر بنا الآن أن نجلو ناحية أخرى نعتقد أنها قيمة بالاستقصاء وانعام النظر .

فالحقيقة أننا لو أمعنا النظر في مفهوم السعادة لوجدنا أن النفعيين قد طاش سهمهم ، وجانبهم الصواب ، عندما عرفوا بأنها غاية الجهد البشري التي تقاس بها أخلاقية الأعمال . فالسعادة في رأينا ليست غاية وليست هدفا معلوم الطبيعة محدد الموقع ، نسعى إليه في تمه فنصل إليه بسهولة ويسر . فنحن لا نستطيع أن نتصور أن السعادة كأعداد الطعام ، مثلا ، أو الحصول على وظيفة يتوقف التوصل إليها على توافد أشياء بعينها متى وجدت بات تحفها (ديدا لا زيب فيه . فالإنسان يصل إلى غايته من أعداد الطعام باستحضار الملح والتوابل والخضروات وما إلى ذلك ، كما يصل إلى غايته في الحصول على وظيفة باستيفاء شروط معينة ومعلومة . ولا كذلك السعادة . فليس لها مميزات ثابتة تستبقيها ، وتبدل على أن الوصول إليها أكيد راسخ وإذا قال النفعيون إن اللذة الحسية سعادة مؤكدة فانه يحق لنا أن نأخذهم بأقوالهم . فلو أن السعادة غاية ، أي نتيجة لشيء أو لعمل ، كما يقولون ، لتأكد لنا على الفور أن اللذة ليست سعادة على الإطلاق . فالطعام قد يعقبه مرض ، والنوم قد يترتب عليه هجوم وتراخ في الأعصاب ، والعملية الجنسية

قد يليها أسف وندم • وإذا قالوا ان نتيجة اللعب سعادة قلنا بل قد تكون كارثة ، فقد ينكسر قدم اللاعب أثناء الجري ، وقد يسقط من فوق جواده فيسحق عنقه • وهكذا ... فالسعادة لا يمكن أن تكون نتيجة العمل أو غايته وإنما هي شيء آخر ... فما هو هذا الشيء ؟؟

ان السعادة احساس أو حالة نفسية لا يتوقف تحصيلها على نتيجة العمل الذى يقوم به المرء بل على النشاط أو المجهود الذى يبذله أثناء أدائه سواء كان هذا النشاط جسمانيا أو عقليا • فعلمية تناول الطعام ، مثلا ، تسبب لذة ولكن نتيجتها قد تكون البؤس والتعاسة ، والمجهود الذى يبذله الانسان فى اللعب يعطيه احساسا بالسعادة ولكن اللعب قد ينتهى بحادث أليم ، وبعض الناس قد يجد لذة فى شتم الخصم وتوجيه المباراة المقذمة اليه ، ولكن نتيجة الشتم قد تكون الحبس أو الغرامة وليس فى أيهما ما يسعد ... وأنت تجد سعادة حين تجلس الى مكتبك لتكتب قصة أو قصيدة ، ولكن نتيجة الكتابة قد لا تكون شيئا على الاطلاق • بل قد تكون كبتا وخيبة أمل حين لا تنشر القصة أو القصيدة ولا يطلع عليها أحد سواك أو حين تنشر فلا تلقى الا الاعراض والازدراء ... وهكذا •

ومعنى ذلك أننا حتى لو سلمنا مع النفعيين بأن السعادة هى معيار أخلاقية العمل فلا يمكن أن نسلم بأن نتيجة العمل هى محك السعادة فيه ، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تكون مقياسا لأخلاقيته • و « مل » نفسه يعترف بهذه الحقيقة حين يقول بأن النشاطات البشرية هى جزء من السعادة وليست وسيلة اليها ... أى أن الانسان يحس بالسعادة من مجرد قيامه بالعمل لا من النتائج التى تترتب عليه •

والانسان الذى يحس بالسعادة فى القيام بعمل تنجم عنه تماسه وضرره انسان غير حكيم أو غير عاقل لأنه يعمل

ما فيه ضرره ، أو ما هو معاكس لمصلحته واذن فنحن نرفض ما يقوله النفعيون من أن السعادة هي مقياس أخلاقية الأعمال لأننا نرفض أن نعتبر أخلاقيا عملا يتأدى بمن يقوم به الى اتعاس نفسه واتعاس الآخرين . وانما المقياس الصحيح للأخلاقية هو ، كما أسلفنا العقل والمصلحة ، فكل ما اتفق معهما فهو أخلاقي بلا مرأى وكل ما شذ عنهما وناقض أحكامهما فهو ما ليس بالقطع كذلك .

نخلص من هذا العرض السريع لبعض المدارس الأخلاقية المختلفة الى ثلاث نتائج ظهرت متفرقة في كتابات أصحاب هذه المدارس وإن كان ظهورها في حالة ناقصة أو مختلطة عرضة للمطامع ، مفتوحة للمآخذ .

وأولى هذه النتائج أن القاعدة الخلقية تمتاز عن غيرها من القواعد بأنها دليل على استقلال الفرد . فالقاعدة لا تكون خلقية الا إذا قبلها الفرد بمحض اختياره وبناء على تمحيصه الذاتي وتفكيره الحر ، أى الا بعد أن يضمها الفرد موضع النقد والنظر في ضوء مقاييس بذاتها . والقاعدة الخلقية بهذه المثابة ركن ركين في النظام الديمقراطي الذى يقوم على أساس اعطاء الحرية للفرد ومنحه استقلاله الفكرى الكامل فى مقابل التزامه بمسئوليات وتبعات معينة حيال المجتمع الذى يعيش فيه .

وثانية هذه النتائج هى أن المصلحة هى المعيار الذى تقاس به القاعدة الخلقية شريطة أن يكون هذا المقياس محايدا فلا يغلب مطلبا على آخر لاعتبارات غير موضوعية . والمصلحة الجماعية التى تنتج عن هذا المقياس الذى يزداد المصالح متفاوتة بعضها ضد بعض فى حيدة ونزاهة هى ما يسمى فى الفكر السياسى باسم الصالح العام أو الصالح المشترك .

وثالثتها انه لكي تتم الموازنة الدقيقة المحايدة بين
المصالح المتناقضة لا بد من استخدام العقل ، أى القدرة على
التفكير المجرد وممضى ذلك أن المصلحة والعقل هما فى الحقيقة
المقياس الصادق لأخلاقية الأعمال كما قلنا فى مستهل هذا
الفصل .

المحتويات

مقدمة

الفصل الأول

السياسة ١١

الفصل الثاني

حكم الشعب

أولا : نظرة عامة ٦٧

ثانيا : السلطة ٧٩

ثالثا : السيادة الخلقية ٩٣

رابعا : السيادة المادية ١٠٣

خامسا : السيادة الشعبية ١١٥

الفصل الثالث

الأخلاق ١٤٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٤٩٩٢ / ١٩٢٢

ISBN — 977 — 01 — 3066 — 4

لا اكتم القارئ انني خطت هذه الصفحات وفي
ذهني فكرة اساسية وهي ان الحكم بغير اخلاق نوع من
الحكم الذي لا ينتهي الى خير ، وبالتالي فان السياسة
التي هي اداة الحكم ، والوسط الذي تنتقل عبره مبادئه
الى حيز التنفيذ ، لا يمكن ان تقوم على شعار ان الغاية
تبرر الوسيلة ، وإنما لابد ان تكون هي الاخرى ملتزمة
بقيمة اخلاقية عامة .